Biblioteca Pedagogica Antica e Moderna Italiana e Straniera
VOLUME LV.

FRANCESCO DE SARLO

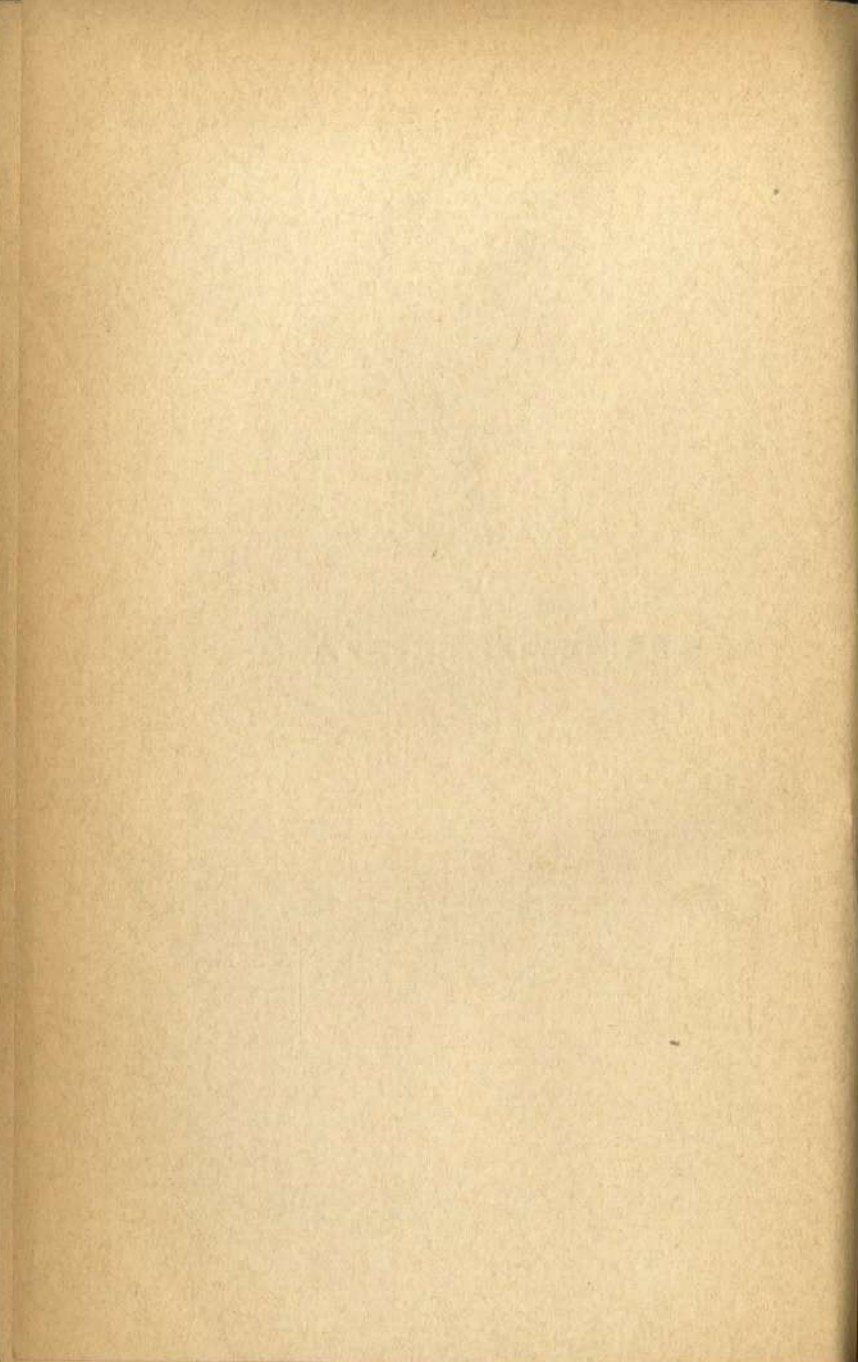
INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

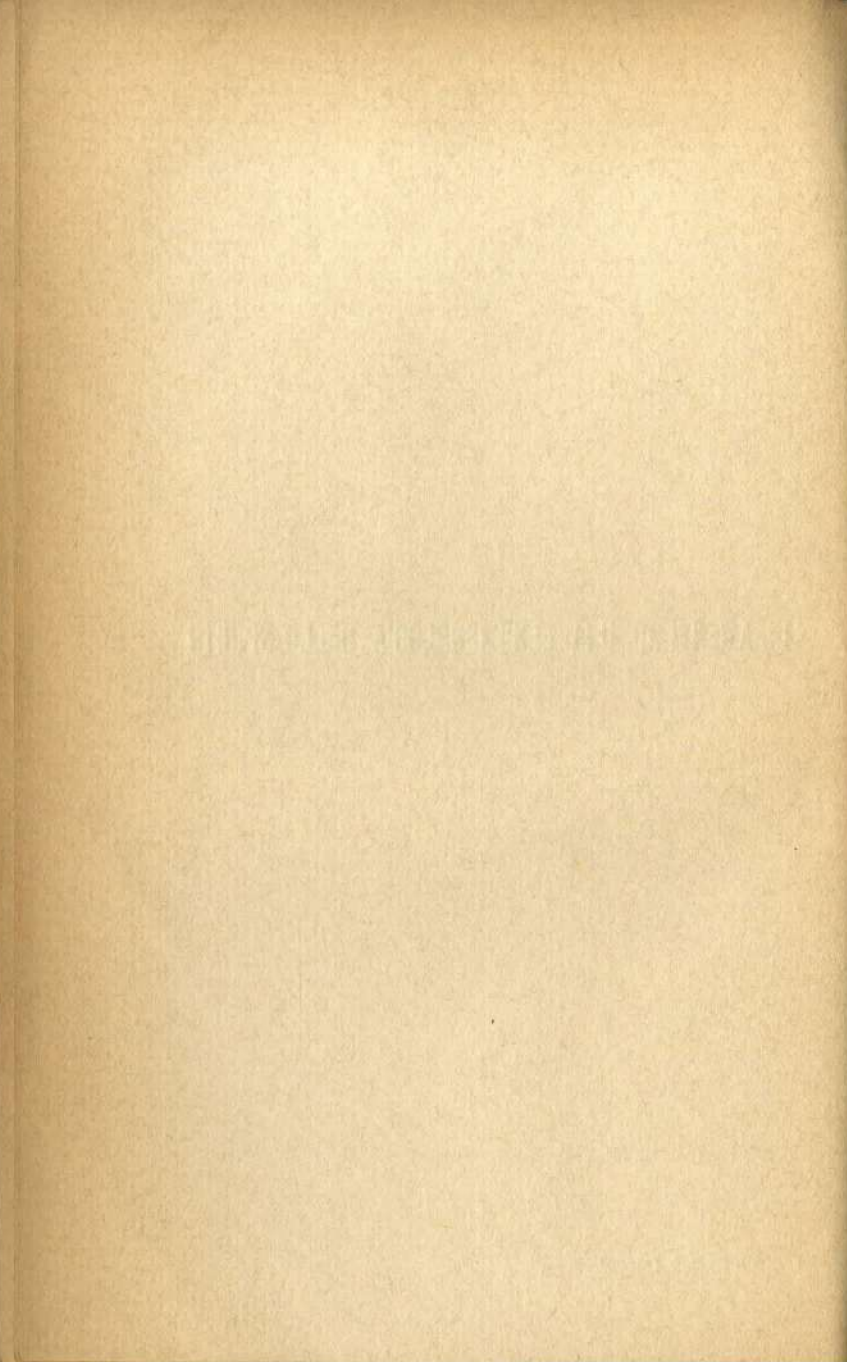
MILANO - GENOVA - ROMA - NAPOLI
SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI
(Albrighi, Segati & C. - S. A. F. Perrella & C.)

1928

ALLA MEMORIA

DI

FRANCESCO BRENTANO

I.

LINEAMENTI DI UNA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

I.

La coscienza e suoi caratteri.

Cominciamo col determinar bene il significato che deve essere attribuito alla parola « spirito ». Non importa, come è facile capire, ricercare la genesi nè della parola, nè del concetto, in quanto questo potè essere determinato da particolari condizioni di sviluppo intellettuale e culturale; ma importa piuttosto ricercare la genesi logica, vale a dire quel complesso di elementi o di fatti concreti per cui la mente assurse alla idea di spirito. Ora non vi è bisogno di lungo discorso a dimostrare che il fatto reale concreto da cui potè essere primamente ricavata l'idea di spirito, di anima, il fatto che ne è come la prima radice, è la coscienza. In qualunque modo a principio sia stata concepita la natura spirituale, è innegabile che essa potè essere distinta da ogni altro fatto od oggetto, solo per la « coscienza ». Che lo spirito venga concepito come ente, o che venga concepito invece come complesso, come somma, come forma di organizzazione, o anche come corso continuo di fenomeni, esso viene sempre ad implicare la « coscienza ». Certo non è da credere che di questa si sia avuta sempre una nozione esplicita, chiara, definita, quale possiamo averla noi ora, guidati come siamo da una riflessione matura e progredita; ma dal momento che l'uomo fu in grado di pensare, quindi di formare dei concetti, non potè fare a meno di rivolgere l'attenzione sui caratteri proprî di una classe di fenomeni quali sono i fenomeni psichici. Ora

nessun tentativo di determinare la natura del fatto psichico può riuscire, senza riferirsi alla coscienza. Questa indubbiamente è dato ultimo, non riducibile ad altro, ma ha note peculiari che possono essere indicate. Intanto la coscienza come fatto concreto e non nozione astratta formata attraverso la considerazione e la comparazione dei fatti concreti, si trova sempre individualizzata. Nella realtà non è trovata la pura coscienza, ma sono trovati quelli che potremmo dire centri di vita e di coscienza; i quali, in qualunque rapporto possano essere tra loro ed anche con gli altri oggetti in determinate circostanze, conservano però sempre la nota di esclusione reciproca, di «impenetrabilità», di «intimità», che rende possibile quella specie di molteplicità e di policentrismo inseparabili dalla coscienza come noi la conosciamo. Si può ben parlare, in certi casi, di unificazione, di fusione delle anime e quindi delle coscienze, senza che per questo si sia in diritto di considerare il policentrismo come qualche cosa di accessorio, di contingente, di accidentale. La comunione in tanto ha valore e può avere senso in quanto è sottintesa la distinzione reale. E vi sono casi in cui l'unificazione ha significato solo in rapporto all'oggetto a cui l'attività psichica è rivolta, non già in rapporto agli atti di riferimento all'oggetto, i quali rimangono sempre distinti, irriducibili fra loro, molteplici: l'oggetto del pensiero vero, l'oggetto percepito, può essere considerato unico per tutte le menti senza che per questo cessino di essere molteplici e distinti gli atti compiuti dalle menti singole per l'apprendimento di ciò che esiste.

La molteplicità, il policentrismo, la individualizzazione è bensì un carattere della coscienza del quale va tenuto il massimo conto; ma non è il solo nè quello veramente determinativo e costitutivo di essa. La nota, per cui la coscienza, e quindi il fatto psichico, si distingue da ogni altro fatto ed ha un valore proprio di fronte ai fenomeni e agli obbietti dell'universo, è che implicito in esso è uno speciale rapporto, quello tra soggetto e oggetto. Non ha e non può aver senso parlare di coscienza senza ammettere che c'è un *qualchè* che ha coscienza, ed un *qualcosa* di cui si ha coscienza.

Non già, si noti bene, che soggetto e oggetto siano tali indipendentemente dal rapporto determinativo del fatto di coscienza (il soggetto assume il carattere di soggetto, come l'oggetto assume il carattere di oggetto in quanto si trovano ad essere termini del rapporto di coscienza); ma non vi ha coscienza e non vi ha fatto psichico se non a condizione che si determini quello specialissimo rapporto che è l'aver coscienza. Non vi ha coscienza senza questa relazione tra soggetto e oggetto: relazione che deve essere definita con la maggiore precisione perchè siano evitati equivoci ed errori pericolosi. Ai due termini di soggetto e oggetto, intanto, non deve essere attribuito senz'altro un significato ontologico e metafisico. Certo, perchè si determini il fatto di coscienza, occorre che ci sia un reale, un centro di vita capace di avere coscienza, qualunque sia la natura di questo centro e di questo reale; non si può dire lo stesso però dell'oggetto, il quale è essenzialmente termine dell'atto di coscienza, e, in quanto tale, può esistere o non esistere. Il che poi non toglie che (dal punto di vista ontologico) esso, in quanto assume il significato di oggetto per virtù dell'atto di coscienza, quando è considerato come reale, sia ritenuto esistente indipendentemente dal fatto di divenire correlativo del soggetto. L'idealismo subbiettivo nel senso berkleyano non risponde ad una necessità logica, ma figura solo come una delle teorie dalla mente escogitate per spiegare il fatto percettivo; e sino a che punto abbia valore una tale escogitazione non importa qui precisare. I caratteri indicati, risultando dall'osservazione rigorosa del fatto di coscienza quale ci si presenta, vanno ammessi e constatati come dati senza che appaiano riducibili ad altro o deducibili da altro.

Ciò che risulta chiaro e innegabile dunque è che non vi ha coscienza senza il peculiare rapporto tra soggetto e oggetto: rapporto il quale, potendo poi essere in varî sensi determinato, rende possibile la distinzione dei fatti psichici in classi fondamentali. Queste, come vedremo meglio in seguito, non possono corrispondere se non alle maniere differenti di comportarsi del soggetto verso l'oggetto, e quindi non possono

corrispondere se non alle principali funzioni della psiche o dello spirito.

Si potrebbe qui osservare che la definizione data della coscienza, se appare applicabile nei gradi superiori dello sviluppo psichico, non sembra applicabile a quelle forme di vita psichica in cui non è da parlare di contrapposizione o anche di distinzione chiara tra soggetto e oggetto; come non sembra applicabile a quelle manifestazioni della vita psichica che, per sè prese, escludono riferimento all'oggetto: tali i sentimenti. Ma è facile ribattere queste osservazioni. In qualsiasi stadio della vita psichica, anche in quello della pura sensibilità, per il fatto stesso che qualche cosa è avvertito (e, se niente è avvertito, non è da parlare in nessuna maniera di coscienza), è determinato un certo rapporto tra soggetto e oggetto. O questa parola «avvertire», «rappresentare» non significa nulla, ovvero significa appunto il determinarsi di un contenuto rispetto a quel tale centro di vita e di coscienza il quale ne rimane modificato: l'essere modificato, che fa il paio con l'avvertire, esprime, sia pure embrionalmente, niente più che il rapporto tra soggetto e oggetto: il contenuto risponde all'oggetto; l'avvertire, l'esser modificato risponde alla relazione in cui il contenuto viene a trovarsi col soggetto. Il dire che in casi di tal fatta, piuttosto che di relazione tra soggetto e oggetto, è da parlare di rapporto tra parte e tutto, equivale a misconoscere ciò che vi ha di essenziale e di caratteristico nell'avvertire. Il contenuto, in tanto può assumere l'aspetto di particolare variazione rispetto al fondo totale della coscienza, in quanto implicitamente è ammessa e supposta la relazione caratteristica della coscienza quale è espressa nell'avvertire, nell'essere modificato, nell'aver presente. La miglior prova, che tra oggetto e atto psichico, tra contenuto e atto rappresentativo, non esiste la relazione di parte a tutto, si ha in questo, che quel che è predicabile dell'un fattore non è predicabile dell'altro: del soggetto non sono predicabili le qualità costitutive dell'oggetto: la coscienza non diventa nè rossa nè pesante nè sonora per il fatto che ha la rappresentazione del rosso, del peso, del suono.

Quanto all'esistenza di determinazioni psichiche puramente subbiettive come i sentimenti, è da osservare che in tali casi il carattere di pura subbiettività è del tutto apparente. Anzitutto si ha a che fare con determinazioni particolari del rapporto di coscienza, le quali si aggiungono e si sovrappongono ad altre determinazioni più semplici ed elementari come sono quelle presentative: per tale rispetto il riferimento all'oggetto non è diretto, ma c'è sempre; solo che si realizza attraverso il contenuto rappresentativo. Come non si può avere coscienza senza avere coscienza di qualche cosa, e come non si può rappresentare, pensare, senza rappresentare e pensare qualche cosa, così non si può soffrire o godere, amare od odiare, senza riferirsi a qualche cosa, a qualche cosa che deve essere necessariamente rappresentato. Sembra, è vero, che vi siano casi in cui le determinazioni subbiettive, di godimento e di sofferenza, per esempio, non siano riferite e riferibili a niente di preciso e di determinato; ma basta riflettere per vedere come in tali casi più che di fatti attuali, è da parlare di disposizioni, tendenze, e che in ogni modo, più che di assenza di oggetto, è da parlare di molteplicità e indeterminatezza di oggetto. Mentre nei casi ordinarî l'atteggiamento sentimentale si riferisce a determinati oggetti piuttosto che ad altri, nei casi in esame tutti gli oggetti possono — o sembra possano — provocare una certa reazione affettiva, piacevole o dolorosa che sia. In ogni modo in molti dei casi suaccennati, si tratta di determinazioni dell'umore, delle quali non riesce facile o non è possibile assegnare le cause. Dall'ignoranza della causa si passa erroneamente alla negazione dell'oggetto, quando le due cose devono essere tenute distinte.

II.

Coscienza esterna e interna, diretta e riflessa.

La coscienza, quale noi l'abbiamo definita, implica l'esecuzione da parte del soggetto di particolari atti, i quali valgono a determinare le forme diverse che assume secondo

le circostanze il rapporto tra soggetto e oggetto. Tali atti, s'intende bene, sono il presupposto perchè l'oggetto si riveli al soggetto, o, meglio, perchè l'oggetto acquisti consistenza rispetto al centro di vita psichica che è il soggetto: ma consegue da questo che essi debbano divenire alla lor volta termini di coscienza? Dal fatto, che non vi è coscienza senza un determinato rapporto, il quale non può essere realizzato se non mediante atti compiuti dal soggetto, deriva la conseguenza che questi stessi atti debbano alla loro volta essere parti del contenuto di coscienza? Non pare. Ed ecco che qui si rende evidente la necessità di distinguere due significati in cui può essere presa la coscienza: il significato di *coscienza esterna* (rapporto all'oggetto) e quello di *coscienza interna* (rapporto agli atti che si riferiscono all'oggetto); e perciò stesso si delinea un nuovo problema che in fondo è quello intorno all'ammissibilità di una vita psichica incosciente.

Sulla legittimità della distinzione tra coscienza esterna e coscienza interna, non credo che possa sorgere un dubbio fondato: ma sui limiti, sull'estensione della coscienza interna, non solo la discussione è lecita, ma è diventata sempre più viva col progredire delle nostre conoscenze nel campo psicologico, se anche è andata assumendo forma e valore diversi. Ma ora a noi non importa entrare qui nel pelago dei dibattiti intorno all'incosciente, i quali in gran parte furono determinati dalla confusione fatta tra esplicazione attuale della vita psichica e disposizione a compiere determinati atti, o dalla considerazione di forme di esecuzione più o meno rapida e «abbreviata» delle azioni psichiche. Qui importa stabilir bene il fatto che, anche quando fosse da ammettere, in certi casi, una vita psichica incosciente, questi sarebbero sempre casi eccezionali. Nei casi normali, la realtà psichica si presenta come coscienza, che implica appunto la coincidenza della coscienza esterna con quella interna. Per ciò stesso che si ha coscienza della presenza di certi obbietti, si ha coscienza implicitamente degli atti che tale presenza rendono possibile. Poichè la presenza di un contenuto non ha il valore

di un fatto meccanico o fisico, ma include uno speciale riferimento del centro di vita psichica ad un termine, tale presenza può divenir chiara, esplicita, solo quando non rimangano del tutto celati gli elementi costitutivi della relazione tra soggetto e oggetto. Come potrebbe un contenuto acquistare consistenza ed essere appreso per quello che è (*altro* dal soggetto), se non fosse appreso il mezzo con cui il contenuto acquista consistenza?

Ma poi vi è un fatto che vale ad eliminare ogni dubbio sulla coincidenza della coscienza esterna e di quella interna, ed è il carattere di speciale evidenza che presenta l'apprendimento di qualsiasi dato di coscienza. La certezza, la evidenza (di fatto) di quella che è poi destinata ad assumere il significato di percezione interna, riesce bene, mi pare, a recar conferma alla tesi dell'esistenza della coscienza interna, e della coincidenza di essa con quella esterna.

Coscienza esterna e coscienza interna sono da considerare fatti complementari e simultanei se anche nelle condizioni ordinarie non assumono lo stesso aspetto e lo stesso valore, in quanto l'interesse può essere principalmente rivolto all'oggetto (a cui si riferisce la coscienza esterna) e non all'atto (a cui si riferisce la coscienza interna). L'uno è appreso in modo diretto e l'altro in modo « implicito » o, se si vuole adoperare l'espressione del Brentano, in modo *obliquo*. Rimane però il fatto — la cui importanza non può sfuggire — che vi è un punto in cui oggetto appreso e atto di apprendimento coincidono, e questo punto è nella coscienza interna (percezione interna); solo in tal caso a rigore è lecito parlare di intuizione.

Parlando di coincidenza della coscienza esterna con l'interna, siamo venuti in sostanza a riconoscere che non si tratta di fatti o di atti staccati, ma di un unico fatto che si scinde in due determinazioni differenti, di un unico fatto di cui i due momenti hanno un valore diverso e compiono un ufficio del pari diverso. In ogni stato di coscienza il soggetto, come dicevamo, si riferisce a qualcos'altro (termine), qualunque sia la natura di questo qualcos'altro: nella così

detta esperienza esterna l'altro è l'obbietto o fenomeno fisico; in altri casi invece l'altro può essere un ricordo, un'immagine, una determinazione della vita psichica, e così via. Ma il rapporto ad altro, in cui si risolve la coscienza, in tanto può assumere forma chiara, definita, esplicita, in quanto appunto l'altro si trova in un certo senso opposto al soggetto, al centro di vita e di coscienza. Ora, perchè ciò possa accadere, è necessario che l'atto di riferimento all'altro non rimanga del tutto opaco, impervio, ma quasi traspaia a sè stesso: ed ecco che la coscienza esterna viene ad assumere chiarezza e determinatezza solo in quanto si accompagna con la coscienza interna. Si potrebbe dire che la coscienza interna è mezzo per la completa realizzazione di quella esterna.

Di qui poi deriva una conseguenza che dev'essere ben tenuta presente, ed è che mediante la coscienza interna l'atto psichico non è obbietto di apprendimento nella stessa maniera in cui è il contenuto della coscienza esterna. Se questo avvenisse, oltre che si andrebbe incontro, come è facile capire, ad un processo all'infinito, in fondo la coscienza esterna, e quindi l'oggetto a cui essa è rivolta, correrebbe il rischio di essere oscurata dalla coscienza interna, la quale verrebbe come a trovarsi interposta tra il soggetto vero e proprio e l'oggetto primario. D'altra parte il concetto di una sovrapposizione di una coscienza all'altra si rivela in contradizione coi più sicuri dati dell'esperienza interna, in quanto, ogni volta che apprendiamo un oggetto, non ci rappresentiamo niente affatto in alcuna maniera l'atto corrispondente di apprendimento, e molto meno il soggetto in quanto compiente l'atto. La coscienza interna è bensì un costitutivo di ogni fatto di coscienza, ma non è, nei casi ordinarî e nelle forme di apprendimento diretto, obbietto allo stesso titolo in cui lo è qualsiasi termine del rapporto psichico.

Non vi ha dubbio che la coscienza interna, ossia l'atto per cui la coscienza esterna si realizza, può divenire alla sua volta, in dati casi e per dati scopi, oggetto: ma allora ad un particolare fatto di coscienza se ne sovrappone un altro (riflessione); e, mentre l'atto della primitiva coscienza esterna

diviene obbietto di apprendimento diretto, quello che prima era obbietto di essa è solo implicitamente e quindi più o meno chiaramente appreso. Insomma bisogna distinguere la coscienza interna implicita e coincidente con la coscienza esterna, e quella riflessa: la coscienza interna e la coscienza esterna costituiscono un unico fatto, mentre la coscienza diretta e quella riflessa vengono a costituire due fatti, appunto perchè nella riflessa la coscienza diretta diviene alla sua volta, senz'altro, obbietto. Quella che ordinaria mente è detta autocoscienza, non è che una forma di coscienza riflessa; non è, in fondo, che una particolare maniera di esplicare l'attività conoscitiva nel senso che questa è rivolta al sè invece che ad un oggetto primario qualsiasi.[1] Naturalmente l'autocoscienza in tanto è realizzata in tale forma in quanto, in certa guisa presupponendo la vera e propria coscienza interna a cui abbiamo accennato, ne utilizza i dati elevandosi al di sopra di essa. A questo proposito è bene aggiungere due avvertenze: 1ª) Va tenuto ben presente che l'autocoscienza o coscienza riflessa non implica nessun « fatto speciale » al di fuori della potenza conoscitiva (nelle sue determinazioni e operazioni di astrazione, generalizzazione, comparazione, giudizio tetico, predicativo, ecc.), quale si esplica nell'apprendimento e nell'elaborazione dei dati dell'esperienza esterna; si conosce sè stesso come si conosce qualunque altro oggetto. 2ª) Mentre di coscienza riflessa non si può parlare se non in esseri forniti di intelligenza (vale a dire forniti della capacità di astrarre, di generalizzare, di fissare i concetti in parole, ecc.), la coscienza interna si ritrova in ogni forma di vita psichica: un certo apprendimento, implicito od obliquo quanto si vuole, degli atti psichici e di quelle che si possono ritenere unità germinali di coscienza, è inscindibile da ogni forma di realtà psichica, almeno quale noi la conosciamo nelle condizioni ordinarie.[2]

---

[1] Vedi a questo proposito l'altro saggio contenuto in questo volume, *Coscienza e autocoscienza.*

[2] Può essere utile qui richiamare alla mente la definizione che dell'autocoscienza diede uno dei nostri vecchi filosofi (*Della filosofia della mente.* Discorsi

III.

Psiche e spirito.

Non è inopportuno qui accennare alla distinzione e, quasi direi, alla contrapposizione che taluni fanno tra psiche e spirito, con l'attribuire alla psiche un significato del tutto empirico ed allo spirito invece un significato che dovrebbe essere l'opposto dell'empirico, ma che poi in sostanza è empirico anch'esso. La psiche corrisponderebbe a una forma di concretizzazione della realtà spirituale, in quanto si troverebbe in intima connessione con un frammento della natura fisica, qual'è l'organismo, e in quanto si risolverebbe in un complesso più o meno sistemato di elementi variabili, fuggevoli, contingenti. Lo spirito invece, per un verso si risolverebbe nell'insieme delle relazioni che in date circostanze possono stabilirsi tra i soggetti individuali umani, e per l'altro sarebbe concepito come il principio supremo regolante lo sviluppo storico dell'uomo non in quanto individuo singolo, ma in quanto collettività, società, in quanto espressione di un universale. Lo spirito figura così «costruito» con l'utilizzazione di elementi attinti dalla considerazione di

---

di ALFONSO TESTA. Piacenza, 1836): «Io ammetto, scriveva dunque Alfonso Testa, due maniere di coscienza: l'una riflessa, l'altra primitiva, senza la quale non sarebbe la riflessa. L'impressione mi tocca, io sento. Questo sentire è primitivo; in esso è l'*io*, ma avviluppato, e, direi, fuso con la sensazione. Una circostanza ignota mette la voglia di volgersi verso questo sentire..... L'io attende, volgesi al sentire e se ne distingue; l'io disviluppasi dalla sensazione. L'io percepisce *sè* distintamente, attendendo, sceverandosi; l'io si sa..... L'io è nel primo sentire senza distinguersi, si sa rivolgendosi sulla sensazione.... Nella prima forma di coscienza l'io non si scevera dal sentire, nessun giudizio ha luogo; e non di meno non si può dire con Condillac, che la statua non è altro che un odore, poichè, sebbene confusamente e indistintamente, pure l'io è; chè, se non fosse, per niun modo la riflessione avrebbe potuto crearlo. Nella seconda maniera mi scevero dalla sensazione, mi distinguo; cioè giudico..... Quando si dice esistere un sentire senza un sentirsi, senza l'io, conchiude il Testa, si deve intendere senza l'io come modo riflesso».

certe manifestazioni e prodotti dell'attività psichica umana (linguaggio, arte, religione, diritto, stato ecc.).

È facile osservare che la distinzione tra psiche e spirito, se non si vuole ridurre a quella tra un dato concreto qual'è la coscienza che realmente esiste e un'astrazione o un complesso di astrazioni quali sono le determinazioni della cultura e della civiltà in date condizioni, non può non essere ricondotta alla distinzione che è stata sempre fatta tra potenze psichiche inferiori e quelle superiori. Non vi è dubbio che l'uomo, oltre alle capacità psichiche che ha in comune con gli animali, ha capacità che valgono ad assicurargli legittimamente un posto speciale nell'universo. A noi non compete ora qui stabilire il rapporto, segnatamente in ordine a genesi e a sviluppo, tra l'un gruppo di potenze e l'altro; ma rimane fuori contestazione che l'uomo, in quanto ha una storia e in quanto è stato capace di sovrapporre al mondo della natura tutto un altro mondo che è quello umano, si rivela fornito di doti, di attitudini meritevoli di considerazione speciale. Senonchè da questo non risulta giustificata l'opposizione tra psiche e spirito come è ammessa da taluni. Dal fatto che l'uomo ha potuto produrre quello che gli altri esseri da noi conosciuti non hanno prodotto, una sola conseguenza legittima scaturisce, ed è che la psicologia umana è più complessa della psicologia di altri esseri che dal punto di vista umano può esser tentata. Rimane però sempre vero che è impossibile formarsi un concetto adeguato della natura, della genesi, dello sviluppo di tutti i prodotti e di tutte le manifestazioni dell'attività umana, senza riferirsi alle condizioni psicologiche dei soggetti singoli e concreti. E tali condizioni psicologiche non possono essere determinate se non collo stesso metodo con cui sono determinate le attitudini psichiche ritenute di ordine inferiore. L'uomo è capace di scienza, perchè da una parte è fornito di gradi e forme di attività intellettiva, di cui non sono forniti gli esseri inferiori, e perchè dall'altra — e si potrebbe anche dire in conseguenza — è fornito di quelle attitudini espressive e significative (linguaggio, scrittura, prodotti artistici) che rendono

possibile, col formarsi delle tradizioni, la continuità di sviluppo, l'accrescimento spirituale, presupposti indispensabili di ogni specie di cultura e di civiltà. Ora non si vede come si possa giungere ad una comprensione esatta delle attitudini speciali di ordine intellettuale, dell'attività significatrice, ecc., facendo a meno dell'osservazione e dell'analisi psicologica.

Lo spirito, si dice, non si esaurisce, e, a rigore, non ha sede nella coscienza di questo o quell'individuo, ma per un verso è elemento costitutivo di tutti gli individui e per l'altro si realizza in speciali relazioni tra gli individui. Ebbene, si risponde, questo, se anche riconosciuto vero, non esime affatto dall'obbligo di riferirsi ai dati psicologici per un'adeguata interpretazione delle varie manifestazioni spirituali. Quando si è ammesso che lo spirito si trova come realizzato nella collettività, si sarà sempre costretti a riferirsi agli individui — perchè solo questi esistono di fatto, e solo questi possono formare oggetto d'indagine concludente e sicura —, per potere stabilire in quali condizioni si determinino quelle speciali relazioni tra gli individui le quali sono poi causa della comunione spirituale. E d'altra parte l'accertamento di ciò che è comune a tutti gli individui, di ciò che entra a far parte della loro organizzazione, non può aver luogo se non mediante l'accurata ricerca psicologica.

Ma ora, senza indugiarsi ancora su questo punto, basterà riflettere come non vi sia prodotto dell'attività spirituale umana — la lingua, l'arte, la religione, il diritto, la moralità, il costume —, la cui interpretazione possa riuscire esauriente senza che ci si riferisca alle potenze psichiche che ne rappresentano le cause efficienti e determinanti; basta pensare a questo per vedere chiaro che, se la distinzione tra psiche e spirito può essere legittima in quanto accenna a differenze realmente esistenti tra psichi, non è lecito in alcun modo recarla a sostegno della tesi che la natura e il valore dello spirito possano essere determinati prescindendo dall'osservazione e dall'analisi dei fatti psichici, o, ciò che vale lo stesso, che la differenza tra psiche e spirito tragga con sè una differenza o anche opposizione nel metodo di ricerca.

V'è chi, pur mantenendo la differenza tra natura e spirito, comprende però nella natura la psiche, e dichiara l'equivalenza dello spirito con la cultura e con la storia. Mentre d'ordinario la distinzione tra natura e spirito ha riferimento ai caratteri e qualità propri di tali oggetti, con la nuova veduta si prende a fondamento di essa la varia maniera di considerare questi stessi oggetti. La psiche, si dice, in quanto obbietto della cosiddetta psicologia scientifica, rientra nella sfera della natura, appunto perchè i fatti psichici sono studiati, da tal punto di vista, con procedimenti analoghi a quelli con cui sono studiati i fatti della natura. La psiche è un obbietto tra gli altri obbietti della realtà, e per ciò stesso viene a presentarsi sfornita di quei caratteri, per cui è legittima la contrapposizione dello spirito alla natura. La prova si avrebbe nel fatto che la psicologia odierna può esser annoverata tra le scienze naturali, di cui segue i metodi di osservazione, quindi di determinazione esatta, di descrizione, di analisi, e di esperimento. D'altra parte, tutti i fatti psichici si trovano connessi con fatti fisiologici (con fatti appartenenti alla natura esterna), e gli stessi prodotti psichici (il linguaggio p. es.) possono formare materia di indagine, in qualcuno dei loro aspetti, dal punto di vista naturalistico. Non è dunque nella considerazione della natura degli oggetti, che si può trovare la giustificazione della distinzione tra natura e spirito, bensì nel particolar modo in cui gli oggetti, qualunque sia la loro natura, in determinate condizioni, vengono ad essere riguardati: la psiche per un verso diventa così obbietto della natura esterna, e fatti della natura esterna per l'altro verso possono trovarsi, oltre che connessi, fusi con le determinazioni della vita spirituale (linguaggio, arte, letteratura, ecc.). La psicologia scientifica muove dal principio che ogni determinazione psichica è spiegabile causalmente. La considerazione della vita dello spirito si fonda sul concetto della libertà (intesa nel senso di produzione originaria, di spontaneità), e quindi non può non riferirsi, specialmente, all'individualità, per ciò che questa ha di proprio e di caratteristico. La storia stessa, che è come la espres-

sione più genuina dell'attività spirituale, non è interpretabile seguendo i procedimenti delle scienze positive, ma esplicando quel potere speciale di intuizione, per cui solo è possibile intendere la « personalità » e le sue azioni.

Non vi ha dubbio, che l'orientamento della scienza psicologica, perciò stesso che è essenzialmente scientifico, è affine a quello proprio delle scienze positive, ma la questione è vedere, se vi possa esser metodo scientificamente valido, al di fuori di quello seguito dalle scienze in generale, accertamento dei fatti e loro elaborazione razionale. La questione è vedere se la struttura della scienza in certi suoi tratti è sostanzialmente unica e permanente, o è variabile, secondo il punto di vista da cui sono considerati gli oggetti. Si può ammettere che la psicologia oggi tende a modellarsi sulle scienze che indubbiamente per il metodo sono più progredite; essa segue, possibilmente, i procedimenti, che hanno già dato prova della loro fecondità e del loro valore. In psicologia oggi è apprezzata la determinazione esatta, precisa, sistematica dei fatti; l'analisi è spinta fino agli elementi più semplici; le osservazioni sono ripetute nelle condizioni più diverse, in modo che i fatti possono essere accertati, escludendo possibilmente illusioni ed errori derivanti da preconcetti. Tutto questo è vero ed è innegabile, ma lungi dal costituire una deficienza della psicologia, o se si vuole, del metodo naturalistico (come pure vorrebbero i sostenitori della teoria in discussione), costituisce il maggior pregio e un titolo d'onore. Non vi è una scienza più perfetta, più adeguata, di quella raggiunta con tale metodo, tanto è vero che tutte le discipline, qualunque sia il loro obbietto, finiscono per esser giudicate tanto più perfette, quanto più seguono il metodo seguìto dalla psicologia.

La giustificazione della distinzione, non potendo esser posta nel metodo, dev'esser posta nella natura propria dei fatti e degli oggetti presi a considerare. Nei procedimenti metodici, seguìti dalle varie scienze, possono determinarsi anche differenze non prive di valore e di significato, ma anzitutto queste differenze non valgono a distruggere la somiglianza

fondamentale del metodo, e poi le differenze scaturiscono appunto da certi tratti particolari degli oggetti d'indagine. Nella psicologia — questo massimamente importa — sono studiati percezioni e ricordi, pensieri e atti volitivi, sentimenti e desiderii; nelle scienze della natura invece, sono studiati secondo i casi piante, minerali, affinità chimiche, oscillazioni eteree e così via. Il metodo generale di studio non può essere che uguale in tutti i casi, osservazione dei fatti, induzione, deduzione, sperimento ecc.. Le applicazioni di tal metodo non possono non esser differenti secondo che esigono i fatti particolari esaminati. I fatti psichici certamente si trovano in connessione con fatti fisici, ed anzi tali connessioni costituiscono uno dei capitoli più importanti della psicologia; ma ciò non vale ad eliminare o ad attenuare la differenza esistente tra le due categorie di fatti, fatti fisici e fatti psichici. Nessuno può negare l'importanza che la conoscenza di certi ordini di fatti fisici ha per le scienze riferentisi alle varie manifestazioni dell'attività spirituale. Ma ciò non vale ad accomunare la psiche con la natura, ed a contrapporre la psiche allo spirito. Quel che è da notare è che anche quando le determinazioni dell'attività spirituale (linguaggio, arte, forme di condotta) hanno la loro espressione e realizzazione in segni o fatti di ordine fisico, la comprensione e l'interpretazione degli elementi fisici non s'identifica con la comprensione e interpretazione degli elementi spirituali, la quale non può essere che psicologica.

Si vuol distinguere una *psicologia obbiettiva* o meglio *obbiettivistica*, e una *psicologia subbiettiva* o *subbiettivistica:* la prima tenderebbe a tradurre le determinazioni della vita psichica in obbietti o «contenuti rappresentativi»; la seconda invece tenderebbe a cogliere gli atti e gli atteggiamenti del soggetto nella loro sorgente viva e reale, che è l'individualità e la libertà dello stesso soggetto. Ma è facile osservare, come una tale distinzione sia sfornita di base. Non si nega che vi siano stati e vi siano tuttora psicologi, i quali colle loro teorie tendono a ridurre le determinazioni della vita psichica a complessi di contenuti rappresentativi,

a *meccanicizzare* la realtà spirituale, prescindendo da ogni considerazione del soggetto; ma solo per un sofisma di falsa generalizzazione si può estendere a tutta la psicologia il carattere proprio di certi sistemi psicologici. L'interpretazione che alcuni psicologi dànno della vita psichica è da riconoscere senz'altro falsa ed erronea, senza che per questo si sia autorizzati ad affermare che non sia possibile costruire una psicologia, la quale sia in grado di evitare gli errori in cui questo o quel psicologo, lasciandosi guidare da preconcetti, ha potuto cadere. Certo, le determinazioni della vita psichica e quindi anche gli atti psichici, per formar materia di scienza, anzi per formar materia di discorso, devono essere pensati, rappresentati e quindi tradotti in concetti, ma ciò non vuol dire che i pensieri, le rappresentazioni e i concetti non si riferiscano ad atti e atteggiamenti che sono immediatamente vissuti e sperimentati in quanto tali.

Si può anche dire che l'atteggiamento spontaneo, naturale, istintivo dell'io rispetto ai suoi simili, è profondamente differente dal comportamento dell'io verso gli oggetti fisici; ma questo se ha importanza per il concetto che ci dobbiamo formare della realtà psichica, da qualunque punto di vista essa sia considerata, non vale a giustificare l'opposizione tra la psicologia scientifica e qualsiasi altra considerazione della realtà spirituale. Si può ammettere che la mente indagatrice non può comportarsi, rispetto alla psiche che prende ad esaminare, nella stessa maniera in cui si comporta verso gli oggetti della natura esterna. Ma ciò non toglie che i procedimenti d'indagine adottati riescano ugualmente conclusivi, rigorosi e fecondi di risultati. Dal fatto che certe determinazioni della coscienza non possono essere sottoposte a sperimento, nello stesso modo in cui è sottoposto a sperimento un fatto fisico o chimico, non consegue che non possano formare materia di elaborazione scientifica in nessuna maniera. Il metodo può subire limitazioni, ma non alterazioni nei suoi tratti fondamentali; per via indiretta si giunge agli stessi risultati a cui nel campo fisico si giunge per via diretta. E si può anche ammettere che vi è una

psicologia istintiva, intuitiva, e vi è una psicologia descrittiva, analitica, ma tra le due non vi è opposizione o esclusione reciproca, ma vi è differenza di grado di sviluppo, e differenza di valore o significato conoscitivo. La psicologia intuitiva rappresenta una forma di conoscenza, diremo così, naturale, istintiva, ma spesso cieca in quanto non è illuminata da intellezione, onde esige il complemento dell'analisi e della riflessione. Come il «tatto pratico», il «fiuto», il «gusto», l' «occhio clinico», non rappresentano una forma di apprendimento o di conoscenza antitetica a quella riflessa, ma corrispondono a particolari disposizioni acquisite o sortite da natura, o ad acceleramento degli ordinarii poteri apprensivi, così quella che si chiama «psicologia intuitiva» rappresenta una particolare maniera di esplicarsi dell'osservazione psicologica, in determinati temperamenti e in determinate condizioni. Il vero è che a misura che la psicologia analitica progredisce, estende il suo dominio sulla psicologia intuitiva, tanto da potervi esercitare una specie di controllo.

La psiche è opposta allo spirito, e lo spirito è identificato con la cultura e con la storia. Chi dice spirito, si osserva, dice realizzazione di quei beni o valori, che caratterizzano la cultura o, se vogliamo, anche la civiltà in confronto della natura. La coscienza, in quanto forma obbietto di studio da parte della psicologia, fa parte della natura, ma in quanto è considerata fattore integrante o elemento delle varie manifestazioni della vita culturale e civile, è parte costitutiva dello spirito vero e proprio. Per giustificare il duplice ufficio attribuito alla coscienza, da una parte si è costretti a prender la cultura in senso angusto, in modo da limitarla al complesso dei valori spirituali (verità, bellezza, bene), e dall'altra si è costretti a considerare la cultura come un'entità, come un *prius*, prescindendo da ogni considerazione dei fattori e delle condizioni che valgono a determinarla. Si vuol contrapporre la cultura alla natura, ma allora bisogna prenderla nel senso ampio di civiltà, e quindi di mondo umano sovrapposto a quello della natura, e non si

vede come ciò possa esser fatto senza riferirsi a tutte quelle funzioni, che sono espressive della natura umana. Nella cultura intesa in tal senso, non entra solo una categoria speciale di prodotti umani, l'arte, la scienza, la moralità, il diritto ecc., ma entrano tutti quei prodotti e istituzioni create dall'uomo, sulla base della conoscenza, che egli è andato acquistando, della natura per un verso e di sè stesso per l'altro. La cultura insomma non può servire a caratterizzare lo spirito, in quanto questo è distinto dalla natura, perchè una cultura del tutto avulsa dalla conoscenza che si ha della natura non esiste, e in ogni modo la cultura identificata col mondo umano diviene intelligibile, solo quando sia messa in rapporto con quelle funzioni psichiche, che è compito della psicologia scientifica di determinare, di descrivere e di analizzare. Non si vede già come si possa parlare delle *discipline spirituali* (scienze della cultura), come di qualche cosa di differente dalle scienze della natura, quando poi queste ultime scienze entrano come elementi costitutivi della cultura e della civiltà prese in senso largo. I progressi dell'industria, dell'agricoltura, del commercio, che nessuno vorrà negare depongano in grado eminente dello stadio di civiltà raggiunto dall'uomo, furono determinati dai progressi conseguiti nel campo delle scienze fisiche. E gli stessi prodotti spirituali più elevati hanno finito per risentire l'azione esercitata dagl'incrementi verificatisi nelle cognizioni del mondo della natura. Vi è tutto un campo della cultura e della civiltà, che si rivela in dipendenza diretta dei progressi compiuti nella conoscenza naturalistica. Del resto, anche le scienze della cultura che si vorrebbero contrapporre alle scienze della natura finiscono per trovarsi di fronte a problemi, i quali possono essere risoluti soltanto ispirandosi ai principii e ai criterii metodici riconosciuti validi nelle scienze naturali (ricerca delle leggi causali, determinanti la struttura e l'evoluzione dei prodotti spirituali umani).

Ma quel che più importa è che non si vede, come i prodotti spirituali (culturali) più elevati possono essere adeguatamente interpretati, quando non siano utilizzate le cono-

scenze, che la psicologia scientifica viene grado a grado mettendo in chiaro. L'identificazione dello spirito con la cultura è da escludere dunque senz'altro.

Lo spirito è stato particolarmente identificato con la storia, in opposizione, s'intende, sempre alla «natura». Antitesi tra lo spirito (storia) e la natura; antitesi tra le scienze storiche e le scienze naturali. Le scienze naturali (in cui andrebbe compresa anche la psicologia) seguirebbero il metodo di generalizzazione scientifica, riferendosi a ciò che può sempre ripetersi (universale astratto); le discipline storiche unirerebbero alla determinazione dell' individuale, avendo per obbietto il fatto che non si ripete. Come è diverso lo scopo della ricerca nei due gruppi di scienze, così è differente l'elaborazione che del materiale è fatta nei due casi. Nelle scienze naturali la mente procede dalla considerazione dei casi particolari a quella di rapporti generali, alla determinazione di tipi e di leggi (formule astratte). Nelle scienze storiche procede verso la determinazione progressiva dell' individuale. La legge naturale si riferisce a ciò che può realizzarsi in un numero indefinito di casi particolari: la conoscenza storica caratterizza oggetti e fatti, che potettero realizzarsi una volta sola nel mondo. Non basta. Il naturalista prescinde da qualsiasi considerazione del valore; lo storico invece non può fare a meno di *scegliere* dalla materia che imprende a trattare quegli elementi, a cui egli secondo determinati criterii attribuisce particolare significato. La trattazione storica non può esser che teleologica: l'individuale a cui è rivolta l'attenzione è considerato come unità di valore, e distinto per tale rispetto dall' infinita molteplicità in cui si trova a così dire immerso. Questi in breve gli argomenti, recati in sostegno della tesi della distinzione tra scienze naturali e scienze storiche, e dell' identificazione dello spirito con la storia.

È facile osservare, per prima, che la considerazione genetica evolutiva non è esclusiva delle scienze storiche od umane, ma ha applicazione anche nel campo della conoscenza della natura. Si fa la «storia» del nostro sistema cosmico, del sistema solare, della terra, della formazione delle rocce

in particolari siti; si fa la storia degli organismi, sia come individui che come specie: anzi si può aggiungere che con la scoperta delle sostanze radioattive l'applicazione del metodo genetico si è resa necessaria anche nello studio dei corpi inorganici. D'altra parte, anche tra le discipline che vanno sotto il nome di «storiche», non mancano quelle, in cui prevale la considerazione sistematica (trattazione e ordinamento logico delle nozioni giuridiche ed economiche, p. es.). È vero bensì che la conoscenza naturalistica si può riferire a volte a gruppi molto estesi di esemplari, ma questi figurano sempre qualche cosa di individuale nel senso richiesto dalla teoria. Nessuno vorrà negare che i concetti naturalistici servono spesso a determinare fatti individuali (scoperta di stelle, di comete, e in generale scoperta di cose nuove, per cui la mente si trova in possesso di cognizioni individuali che prima non aveva). Ed è certo altresì che le leggi naturali, nonostante la loro enunciazione in forma astratta,. hanno di mira sempre la determinazione di ciò che è e non può non essere individuale. Dal momento che anche nell'ambito delle scienze naturali vi è molto di «storico», si rivela destituita di ogni fondamento la distinzione fra scienze naturali e scienze storiche, sulla base del criterio della considerazione generalizzatrice o individualizzatrice.

E tanto più si rivela destituita di fondamento la distinzione accennata, quando si pensa che nelle scienze storiche non mancano i tentativi di scoprire ed enunciare uniformità costanti, regolarità. Già, vi sono scienze, l'economia politica p. es., che presentano una struttura analoga a quella delle scienze naturali; ma poi finanche nella storia si possono mettere in luce analogie, concordanze, per cui il fatto singolo è posto in relazione con l'universale. Non vi è elaborazione scientifica senza elaborazione concettuale, e ogni accumulo di fatti singoli che non sia sottoposto ad elaborazione concettuale si rivela del tutto sfornito di importanza dal punto di vista scientifico (c'è bisogno di ricordare che i significati delle parole sono concetti?). Ma trascrivere i fatti in concetti equivale a considerarli alla luce dell'uni-

versale. Si conceda pure che la tendenza a formular leggi intorno al divenire storico ha potuto spingere i ricercatori a enunciare vuote generalità, ma dal riconoscer questo al dire che nella cognizione storica il pensiero segue procedimenti assolutamente diversi da quelli che segue nella concezione naturalistica molto ci corre. La formazione dei concetti, e quindi l'elaborazione dei dati, come lo intento della conoscenza, non possono esser diversi nei due casi. Se differenza vi è, questa è dovuta all'indefinita complicazione dei fatti storici, i quali finiscono per assumere un carattere di singolarità rispetto ai fatti della natura esterna. Del resto è necessario far distinzione tra i fatti umani (fatti storici, fatti psichici), che, svolgendosi nel campo economico e sociale, presentano con la maggior frequenza uniformità e concordanze, specialmente nelle grandi masse di individui, e i fatti storici, umani, psichici quali si possono constatare nella storia dei movimenti politici, i cui protagonisti sono individui singoli o singoli stati. È in questi casi che l'uniformità e la concordanza si presenta rara perchè è rara la ripetizione del singolo.

Nelle scienze storiche, si dice, prevale l'atteggiamento valutativo: e non vi ha dubbio che lo storico spesso narrando i fatti enuncia giudizii di valore; ma quel che importa osservare è che, ciò facendo, egli abbandona l'abito teoretico del ricercatore e assume un abito del tutto diverso. La scienza storica come tale non ha per ufficio di valutare, ma solo di spiegare, d'interpretare i fatti connettendoli tra loro. Dalla spiegazione adeguata dei fatti (connessione con le circostanze, con l'ambiente), può derivare la giustificazione di essi, ma questa anzitutto è raggiunta per via indiretta, e non agisce come regola direttiva, e poi non è assunta, più o meno arbitrariamente, dal ricercatore come principio esplicativo, ma è *trovata,* emergendo dalla considerazione dei fatti.

Obbietto dell'indagine storica sono spesso i valori eticoreligiosi, i valori economici, i valori artistici, ma i valori sono studiati dallo storico «come fatti», sono determinati nelle loro qualità, nei loro nessi causali, nel loro sviluppo,

senza che siano per così dire contaminati da qualsiasi forma d'interessamento da parte del ricercatore.

Per la scelta e distribuzione della materia ha importanza l'ispirarsi a certi criterii, l'orientarsi in un certo senso, e quindi anche il prendere a guida certi scopi, che sembrano essere stati raggiunti, o che in ogni modo potevano esser raggiunti: ma non si può dire che questo sia un fatto caratteristico ed esclusivo delle scienze storiche, in quanto queste studiano le forme di realizzazione dei valori umani (attuazione dello spirito nel mondo). È un atteggiamento che assume ogni scienziato, qualunque sia il campo di ricerca a cui rivolge la sua mente. Non vi ha ricerca scientifica, che non abbia un intento e che non sia guidata da un proposito.

I giudizii valutativi nel senso indicato sono per così dire un presupposto, e quindi non possono non precedere la trattazione teoretica degli oggetti presi a studiare.

Si può anche ammettere che la cultura, consistendo nel conseguimento di certi fini, si trova come pervasa dalla nozione di valore, onde poi tutte le scienze della cultura non potrebbero prescinder da essa, ma è da tener presente che nelle scienze della cultura il valore è considerato sempre come « dato di fatto », come obbietto che dev'esser chiarito e spiegato. Ciò che più importa è che l'indagine storica non può esser mai limitata alla considerazione esclusiva del valore, isolando questo da tutto il resto. La caratterizzazione di una personalità non può esaurirsi nell'enumerazione delle proprietà su cui poggia la valutazione, ma dev'essere estesa per necessità a tutti i tratti dell'individualità e quindi ai nessi tra le varie determinazioni e le azioni. Ora per tale rispetto lo storico per determinare adeguatamente gli oggetti presi a studiare (proprietà e relazioni) deve abbandonare il campo della valutazione e approfondire la conoscenza causale e analitica.

Risulta da quel che si è detto del tutto destituita di base la distinzione che si vorrebbe sostituire a quella ordinaria tra natura e spirito, e per ciò stesso la contrapposizione tra psiche e spirito.

Non sono le differenze di metodo nello studio degli oggetti che possono darci indicazioni sulla natura di questi, ma sono le differenze tra gli oggetti che possono spiegarci le particolarità dei metodi.

Si può ancora approfondire l'indagine in un'altra direzione. Ciascuna coscienza individuale ha origine e si svolge in una società, e in quel mondo sovrapposto a quello della natura che diciamo mondo umano. Già gli uomini non vissero mai isolati, e in quanto singoli non bastarono mai a sè stessi, ma in ogni modo assunsero veramente il valore di uomini, solo dal momento che diedero origine ad istituzioni, che valsero ad assicurare lo svolgimento sia dell'individuo sia della specie. La consapevolezza dell'unità morale della specie attraverso il tempo e attraverso una certa estensione dello spazio, ecco ciò che segna il passaggio dallo stato che potremmo dire *naturale* a quello *culturale*. L'individuo, nei popoli civili e colti, nascendo si trova nel mondo della cultura già costituita, e non può non utilizzare tutti quei mezzi (istituzioni) che sono a sua disposizione. Quali sono queste istituzioni? L'organizzazione della società civile, la lingua, i libri, i monumenti. Alcune di queste istituzioni rendono possibile e agevolano lo sviluppo spirituale dell'individuo, in una determinata società, coll'utilizzazione del lavoro accumulato dalle generazioni antecedenti; altre istituzioni sono le forme di ordinamento, che la società civile è venuta assumendo, affine di promuovere il libero sviluppo della personalità umana (ordinamento giuridico-politico, ordinamento economico, scolastico, ecc.). Fermando l'attenzione sulle varie specie d'influssi che la società civile e colta esercita o può esercitare oggi sull'individuo, si è creduto di poter considerare quest'ultimo un prodotto o un resultato dell'azione dispiegata dalle istituzioni. Da tal punto di vista lo *spirito* si realizzerebbe nella società colta e civile e nel complesso delle sue istituzioni, e la psiche sarebbe un'altra parola per indicare il complesso dei fatti psichici come può esser constatato empiricamente nello spazio e nel tempo.

L'individuo nascendo certo si trova in un ambiente di cultura come si trova in un ambiente fisico, e alla stessa maniera che il suo sviluppo è determinato dalle condizioni fisiche di clima, di alimentazione, ecc., così è determinato dalle condizioni sociali, storiche, culturali. Ma nella stessa maniera che non è lecito affermare che l'organismo fisico è quello che è per le condizioni fisiche che esso utilizza, così non è lecito affermare che il soggetto psichico è un *mero resultato* dell'azione della società, un prodotto della cultura esistente in un dato periodo in un paese. Tanto l'organismo fisico quanto il soggetto psichico nasce con certe attitudini e disposizioni in quanto ha una natura propria, che lo distingue dagli altri esseri, e appunto perchè fornito di certe attitudini, può trarre vantaggio dall'ambiente fisico e culturale, in cui nasce, cresce e si svolge. Ma poi per quel che riguarda il soggetto psichico è necessario tener presente alcuni fatti della maggiore importanza. Il soggetto, nascendo, si trova in un ambiente di cultura. Ma questo mondo della cultura non è un *prius*, è una formazione: chi l'ha formato? Come è stato formato? E può aver consistenza e significato, prescindendo dall'azione esercitata dagli individui e dalla considerazione delle loro varie forme di attività? Ecco i punti, che non possono esser trascurati. Si prenda a considerare la lingua, i monumenti, l'arte in genere, le istituzioni sociali, politiche e giuridiche: certo l'individuo venendo al mondo trova tutti questi elementi della cultura, ma li trova, perchè furono formati dagli individui che lo precedettero. Per spiegare come gli individui dettero origine alle istituzioni, è necessario riferirsi alle attitudini, alle potenze psichiche di cui i soggetti individuali erano forniti. La società, la cultura agendo sugli individui li foggia in date maniere, ma come è costituita la società e da che cosa è determinata la cultura, se non dal complesso delle azioni dispiegate sempre da individui? Quest'è un fatto: ma poi ve n'è un'altro da prendere in considerazione, ed è che le istituzioni non sono qualche cosa di rigido, di fisso, di immutabile, esse divengono e divengono

sotto i nostri occhi per l'azione esercitata dagli individui. E infine è da tener presente che i soggetti non accolgono passivamente le istituzioni, ma entrandone in possesso, se ne rendono conto, le criticano, le giudicano e le riformano.

La psiche (la coscienza individuale) è considerata come qualcosa di *empirico:* lo spirito come qualcosa di *ultraempirico*. È necessario rendersi conto del significato di tali affermazioni. Tanto i prodotti e le manifestazioni della cultura quanto le realtà storiche non possono esser conosciute che per mezzo dell'osservazione, quindi dell'esperienza e per mezzo dell'inferenza. Certo la storia e la cultura si estende di là dall'esperienza individuale, ma una tale estensione è resa possibile dall'esplicazione di quei poteri mentali di cui l'anima individuale si trova fornita. La continuità della storia e della cultura si realizza solo negli individui e per gli individui, esistenti in determinati punti dello spazio e del tempo. Si supponga il soggetto umano sfornito di memoria, d'intelligenza, d'immaginazione, e non si vede come si potrebbe parlare più di cultura e di storia.

Naturalmente, perchè la comunicazione, la trasmissione e l'accumulo dei prodotti abbia valore, è necessario che ci sia qualcosa che possa essere comunicato e poi fissato e propagato: sta qui l'importanza delle forme peculiari di intelligenza, di immaginazione e di volere, che si riscontrano nell' uomo e solo nell' uomo. I soggetti singoli ponendosi in comunione fra loro, mentre dànno origine a prodotti della maggiore importanza, sono in grado di comprendere e di appropriarsi i prodotti degli altri soggetti, per il che possono utilizzarli e trarne vantaggio. Quando per spirito s' intende il complesso dei legami che si stabiliscono fra le anime individuali (coesistenti e successive), si può anche dire che lo *spirito* deve esser distinto dalla *psiche*. Solo che in tal caso lo spirito è il risultato e non già il *prius*, è il risultato dell'azione delle anime singole. Ciò che è originariamente reale è il soggetto fornito di certe potenze. Esplicando tali potenze i soggetti dànno origine a istituzioni, le quali determinano un complesso

di relazioni che costituiscono il cosiddetto mondo umano. L'individuo, nascendo, si trova in un mondo già formato, in cui non può far a meno *di allogarsi*. L'errore è di considerare il mondo della cultura, quale si è venuto faticosamente costruendo attraverso i secoli, come un *prius*, come avente la sua ragione in sè stesso.

Si fa la strana domanda: come sarebbe possibile la costituzione del mondo umano, se questo non preesistesse in qualche maniera, se non fosse cioè qualche cosa di originario? Lo spirito esiste nel complesso delle relazioni, e questo complesso di relazioni non potette esser determinato che dallo spirito in quanto ideale *da realizzare*. L'idea o fine realizza sè stesso e realizzando sè stesso attua il mondo umano. Questo in sostanza il succo di ciò che si sostiene: si tratta di vedere se è in qualche modo comprensibile. L'ideale, che non è atto di una mente reale, è un nonsenso. La spiegazione o interpretazione che si propone è in ultima analisi del tutto illusoria: si propone come spiegazione del fatto l'enunciazione del fatto stesso da spiegare. Certo la specie umana presenta prerogative che nessun'altra specie presenta: il determinarsi dell'unità o solidarietà della specie umana, il determinarsi delle relazioni tra i soggetti nello spazio e nel tempo non sono chiariti mediante la riduzione all'unità, che si dice spirito, fin a che non son indicati i mezzi con cui si attua la comunione, e l'accumulo degli effetti del lavoro degl'individui costituenti la specie umana. Le coscienze umane comunicando tra loro non divengono una cosa sola. La legge di sviluppo non può esser identificata col complesso degli esseri che si sviluppano. Lo svolgimento della specie umana può essere una formula espressiva del fatto, non un principio reale di spiegazione.

Tanto la determinazione delle fasi dello sviluppo individuale, quanto quella delle fasi di sviluppo della civiltà e della cultura umana, non può essere fatta che fondandosi sui dati dell'esperienza. Anche quando, riflettendo sulla storia degl'individui e dei popoli, si creda di potere enunciare delle leggi generali, come potrebbe essere quella del pas-

saggio per fasi opposte o quella della realizzazione di fini, i quali possono anche sfuggire alla coscienza degli individui e dei principali attori, o anche quella del compimento del progresso umano secondo un certo « ritmo » o « forma » (nello spazio e nel tempo), si imporrà sempre la necessità di indagare con metodo esatto e rigoroso i mezzi con cui in concreto i fini sono conseguiti o le regole generali hanno esecuzione. Dal punto di vista della cognizione precisa e valida, ciò che importa è la determinazione delle cause che in concreto hanno prodotto certi effetti, o quella delle condizioni in cui i fatti in realtà hanno avuto luogo. Le formule generali, riassuntive, quando hanno il loro fondamento in una larga osservazione di fatti particolari, possono essere tutt'al più complemento, ma non mai sostitutivo della ricerca veramente scientifica. Non si esclude che, fermando l'attenzione su un lungo corso di eventi già realizzati, riflettendo sull'evoluzione storica di individui e di popoli, sia possibile constatare qualche regola generale (di valore formale sempre), o che sia possibile notare come certi scopi, quasi si potrebbe dire, fatalmente siano raggiunti; ma a nessuno che voglia seriamente dare una spiegazione scientifica dell'evoluzione storica umana, può venire in mente di riferirsi alle regole generali o agli scopi come a veri e propri principî esplicativi o a vere e proprie forze causative.

In ogni modo, quel che importa tenere presente è che, quando si ha l'intento di stabilire i motivi o le ragioni per cui fu possibile passare da una fase evolutiva spirituale all'altra, per cui, supponiamo, dallo stadio della pura sensibilità fu possibile passare a quello della universalità intellettuale, non si può sfuggire alla necessità di riferirsi continuamente ai dati suscettibili di osservazione e di controllo. E passando dalla considerazione dello sviluppo individuale a quella dello sviluppo storico umano, possiamo bene aggiungere che l'organizzazione progressiva della cultura non può essere scientificamente definita col sostituire all'osservazione dei fatti quali realmente hanno avuto luogo o alla constatazione delle forze o dei motivi o dei rapporti agenti in

concreto, costruzioni arbitrarie non foss'altro perchè fondate su necessità o esigenze del tutto fantastiche. Il processo di sviluppo, che indubbiamente è sempre determinato da cause adeguate, solo per arbitrio può essere trasformato in un processo logico (dialettico), quando poi niente autorizza a farlo, quando anzi tutti i dati vi contradicono.

IV.

Il valore della percezione interna.

La coscienza interna, quale fu da noi caratterizzata, costituisce il fondamento ultimo di ogni conoscenza, che noi possiamo avere, dei *fatti*. Noi in tanto possiamo pronunciarci con sicurezza su ciò che accade, in quanto ci riferiamo a ciò che in un dato momento *sperimentiamo*; e quel che sperimentiamo non è precisabile, delimitabile se non in base ai dati della coscienza in generale, e questi dati alla lor volta hanno la loro garenzia nella immediatezza dell'atto di coscienza interna. Io son sicuro dell'oggetto che mi è presente perchè son sicuro della realtà dell'atto di apprendimento di questo stesso oggetto. Coloro che non sono disposti ad attribuire grande importanza, o anche nessuna importanza alla constatazione dei fatti, devono però sempre riconoscere che in realtà non possono prescindere dai fatti, e dai fatti quali sono appresi mediante la suddetta coscienza o percezione interna. Nessuno può fare a meno di parlare di sensazione, di intellezione, di sentimento, di impulso, di volere, ecc., e nessuna filosofia potrà mai essere costruita senza utilizzare concetti di tal sorta. Anche quando si presume di ridurre i varî fatti psichici ad un unico fatto, o, più plausibilmente, si crede di poter determinare il processo di differenziazione e di sviluppo della vita spirituale, non si può fare a meno, sempre che si vogliano fare dei discorsi concludenti, di richiamarsi ai caratteri che distinguono le varie categorie di

fatti psichici, a quelle differenze, cioè, che dovrebbero essere spiegate e giustificate. Senza una chiara determinazione dei varî fatti psichici non si capisce quale possa essere la materia della riduzione, e quel che si capisce ancora meno è come possa avere valore la dimostrazione della riduzione, una volta che non è tenuto conto dei costitutivi essenziali di questa o quella forma della vita psichica. È fuori dubbio poi che nessuna interpretazione adeguata del fatto conoscitivo può aver luogo insino a che non è fondata sopra una determinazione precisa esatta dei processi psichici che sono necessariamente impliciti in ogni manifestazione dell'attività conoscitiva. Il fatto è che alla definizione esatta rigorosa dei concetti relativi ai fatti psichici è sostituita spesso l'accettazione più o meno arbitraria, ed in ogni modo sempre indeterminata, dei concetti come sono riscontrati nella coscienza volgare.

Non vi è se non un mezzo per l'accertamento e per la determinazione dei fatti, siano questi di ordine fisico o di ordine psichico: ed è quello di riferirsi ai dati della percezione interna che soli contengono in se stessi la garenzia di verità e di certezza. L'operazione certo non è agevole, perchè cogliere, sorprendere i fatti genuini nel loro prodursi richiede condizioni di apprendimento che non sempre si trovano realizzate; ma o si tiene questa via, per quante difficoltà essa possa presentare, ovvero bisogna escludere che esistano dei «fatti»: il che poi è impossibile, sia perchè non si capisce a che cosa si riferirebbero i concetti, e da che cosa essi avrebbero avuto origine, una volta che venissero a mancare gli oggetti particolari concreti e sia perchè verrebbero a perdere ogni senso i momenti evolutivi di ogni forma di pensiero, qualora venisse meno la base salda dei dati percettivi particolari e reali.

Quando si osserva che il «fatto» per sè non è facilmente determinabile, non si pensa che le stesse difficoltà, che si crede d'incontrare nel tentativo di determinazione del fatto si devono necessariamente riprodurre in ogni tentativo di determinazione della coscienza. Noi possiamo parlare della

coscienza in generale, solo riferendoci al fatto della coscienza individuale, ed anzi non si capisce donde potrebbe essere attinto il concetto di coscienza se non fosse ricavato dall'esperienza che ciascuno ha di sè stesso. Ora la coscienza individuale, che è la reale, è bensì nel tempo e fluisce, diviene, come fluisce e diviene il corso degli avvenimenti attraverso cui essa si realizza; ma è anche fornita della capacità di elevarsi in un certo senso al di sopra del fluire, del divenire, col ritenerne i varî momenti, fissarli, e delimitarli in varia guisa. La coscienza stessa è mutevole, variabile, in modo più o meno continuo; si trova immersa in una rete più o meno fitta di relazioni, delle quali alcune estrinseche; ma tutto questo nulla toglie alla sua realtà, in quanto essa appunto riesce a fissare, a distinguere e a connettere tra loro i mutamenti e le relazioni in modo da stabilire degli ordini e dei sistemi.

Mediante la percezione interna ci troviamo dunque a contatto diretto della realtà ed apprendiamo « fatti genuini », i quali poi devono essere accettati per quello che sono e non devono essere alterati, sfigurati a nostro piacere. Ciò che è effettivamente percepito è il *contenuto attuale,* quello che è provato in un certo momento; non è molto, certo, ma è sufficiente a costituire la base di quella che poi sarà « l'esperienza ». Del resto quando si pensa che l'*attualità psichica* ha sempre una certa estensione (psichicamente, si intende, perchè costituisce il « presente ») per quanto essa si voglia supporre limitata, e che la stessa attualità, continuandosi nel passato, può divenire oggetto di *retrospezione,* la quale offre tanto più garenzia di verità quanto più è vicina al presente, si vede come l'apprendimento dei fatti abbia basi sufficientemente salde.

In ogni modo, questo va tenuto presente, che una determinazione valida del contenuto della vita psichica e dei varî stadi del suo sviluppo può aver luogo solo fondandosi sull'osservazione dei dati dell'esperienza interna. Presumere di costruire i processi della realtà spirituale, riferendosi ad esigenze puramente logiche o dialettiche, presumere di far

coincidere la successione dei fatti psichici con quella dei momenti di una *supposta* necessità razionale è cosa vana e insieme pericolosa, perchè può indurre nella tentazione di alterare i fatti affine di adattarli al risultato preconcepito a cui si vuol pervenire. La realtà psichica va accettata com'è: va descritta, qualificata come all'osservazione e all'analisi si rivela e non può essere foggiata secondo può piacere per il conseguimento di risultati in antecedenza stabiliti.

La nozione di fatto non è vaga e indeterminata e quindi destituita di valore, come alcuni affermano, semprechè sia messa in relazione con l'esperienza interna, la quale implica, nel modo che si è indicato, l'unità dell'atto di apprendimento e del contenuto appreso. Certo non può bastare volgere un rapido sguardo su ciò che in un dato momento è presente alla coscienza per cogliere i dati genuini dell'esperienza e gli elementi ultimi della realtà psichica; si richiedono condizioni e processi psichici (attenzione, analisi, ecc.) perchè il dato reale acquisti rilievo e sia distinto da ciò che può essere l'effetto di influssi di varia specie (influsso dell'esperienza passata, del linguaggio, di particolari disposizioni ecc.); ma non vi può essere dubbio sull'apprendimento del fatto genuino, e la prova migliore ne è questa, che noi con la maggior sicurezza, in date condizioni, ci pronunziamo su ciò che proviamo in un certo momento, e non solo non esitiamo a pronunciarci su ciò che proviamo ma non arriviamo nemmeno a comprendere la possibilità o il significato della prova qualora questa sia richiesta da altri. Il dato genuino della esperienza interna ha in sè stesso la sua giustificazione. Se è del tutto legittimo ricercare e stabilire le condizioni in cui questo o quel fatto psichico si realizza, se è legittimo fissare i caratteri per cui la percezione interna si distingue da ogni altra forma di cognizione, non ha senso porsi il problema circa la possibilità del fatto. Come è vano fantasticare intorno alla possibilità della conoscenza in generale, è vano discutere della possibilità della percezione interna quando sull'esistenza di questa non può cadere alcun dubbio. La percezione interna può essere descritta ma non

può essere nè giustificata, nè spiegata perchè non può essere ricondotta ad altro. Vi è la percezione interna perchè vi è la coscienza, e la coscienza è quello che è perchè presenta le due determinazioni di *coscienza primaria* e *coscienza secondaria* come di sopra fu accennato.

Importa piuttosto insistere sul fatto che non è lecito parlare di fenomeni psichici nello stesso senso in cui si parla di fenomeni fisici, come non è lecito porre allo stesso livello la percezione interna e quella esterna e quindi anche l'esperienza interna e l'esperienza esterna. È noto che il termine «fenomeno» può essere preso in due sensi, nel senso di determinazione avente una certa durata e quindi avente un principio ed una fine, e nel senso di «parvenza» (contenuto rappresentativo che sta per qualcos'altro), nel qual caso è postulata *almeno* l'esistenza di un soggetto che ha la rappresentazione (la parvenza) se non di un reale capace di determinare nel soggetto la parvenza. Ora se si può parlare dei *fenomeni fisici* prendendo il termine fenomeno nel secondo senso, si può parlare dei *fenomeni psichici* solo prendendo il termine fenomeno nel primo senso. Perchè una determinazione della vita psichica possa essere considerata parvenza, dovrebbe figurare una pura maniera di rappresentarsi qualcos'altro, che rimarrebbe ignoto; ma una tale maniera di rappresentarsi (fenomeno), in quanto fatto necessariamente psichico, non essendo direttamente appreso, in base all'assunto fatto, dovrebbe essere appreso per mezzo di una nuova rappresentazione (nuova parvenza); e poichè per quest'ultima si riprodurrebbero le condizioni indicate di sopra, diverrebbe inevitabile il processo all'infinito e per conseguenza sarebbe impossibile l'apprendimento di un contenuto qualsiasi di coscienza. Il che, non occorre dirlo, si trova in contradizione coi dati più sicuri dell'esperienza interna, che, come fu notato, ha come carattere fondamentale l'evidenza (evidenza di fatto). I fenomeni psichici o sono appresi per quello che sono o non sono appresi in nessuna maniera e allora non si capisce come possa essere appreso qualche cosa. Nei fenomeni psichici si rivela la natura

propria del soggetto psichico. In essi e per essi ciascuno si apprende per quello che è e non *per quello che appare.*

Si può bene ammettere che la natura del soggetto reale non si esaurisce negli stati e negli atti costituenti la coscienza; si può ammettere cioè che di là dalla sfera luminosa dei fatti psichici coscienti rimanga un fondo di realtà spirituale, che in particolari condizioni può agire sulla sfera cosciente e modificare certe determinazioni di essa. Si può anche pensare che in tale *Realtà oscura* possa essere posto il fondamento ultimo delle determinazioni della vita cosciente. Ma quando si è concesso tutto questo, si deve sempre riconoscere che il soggetto reale, nei limiti in cui si manifesta e si realizza negli stati di coscienza, si rivela per quello che è, e che i pensieri, i voleri, le azioni figurano come determinazioni reali di un essere pensante, volente, agente. Nei fatti coscienti può non essere appreso il reale psichico in tutta l'ampiezza e ricchezza della sua natura, ma la parte ch'è appresa è appresa qual'è. Si spiega così perchè ciascun di noi, mentre è sicuro dei dati della propria esperienza interna, per certi rispetti si considera come qualcosa di oscuro e di indecifrabile.[1]

[1] Abbiamo creduto di fermare l'attenzione su quella che potremmo dire *concezione fenomenistica* della vita psichica non perchè crediamo che oggi abbia veramente importanza, ma perchè anche al presente è per lo meno implicitamente da taluni ammessa e propugnata. In fondo E. Kant escludeva un apprendimento diretto dalla realtà psichica fondandosi sul fatto che tale realtà non può essere appresa che nel tempo, il quale poi per lui è «forma della sensibilità». I cangiamenti attraverso i quali si realizza la vita psichica non possono essere che apparenti appunto perchè hanno come elemento costitutivo il tempo. Non è il caso ora di discutere le prove recate dal Kant in sostegno della tesi della subbiettività dello spazio e del tempo: la critica serena ne ha fatto giustizia mostrando come esse in fondo poggino tutte sopra un inadeguato apprezzamento dei fatti (il carattere logico delle conoscenze matematiche) e su equivoci o inesatte osservazioni. Certo il soggetto perchè abbia la rappresentazione dello spazio e del tempo deve dispiegare certe forme di attività percettiva e costruttiva, ma da questo non consegue che le determinazioni spaziali e temporali quali sono apprese non esigano un correlato obbiettivo. Non è esatto che il soggetto originariamente abbia un'intuizione dello spazio e del tempo nella loro unità e infinitudine: per tale rispetto lo spazio e il tempo figurano piuttosto un prodotto dell'esperienza e dell'attività immaginativa. Neanche è esatto che le nozioni di spazio e di tempo rispetto agli spazi e ai tempi particolari si trovino in un

L'esperienza interna assurge al grado di cognizione scientifica solo mettendo in opera i mezzi riconosciuti adeguati per la determinazione precisa e rigorosa dei fatti e delle loro relazioni (osservazione, descrizione, analisi, inferenza). Voler giungere ad una definizione della realtà spirituale, prescindendo dalla considerazione dei fatti concreti e particolari e dall'elaborazione intellettiva degli stessi dati, è tanto assurdo quanto sarebbe il proporsi di determinare la natura di un oggetto qualsiasi o di una classe di oggetti senza fondarsi sull'osservazione, su i processi di astrazione, di comparazione e così via. Per poter parlare del movimento del pensiero in astratto è necessario muovere dalla considerazione

rapporto differente da quello in cui si trovano le nozioni generali rispetto agli oggetti singoli da cui esse furono ricavate. I concetti delle determinazioni spaziali particolari sono concetti di relazioni e come tali implicano certi termini, ma questi appunto perchè rappresentano il presupposto delle determinazioni dello spazio e del tempo non possono alla lor volta presupporre queste ultime.

Ma ora non è il caso di dilungarci su tale argomento: quel che importa è veder chiaro fino a che punto sia sostenibile la concezione fenomenistica del cangiamento e quindi del tempo. I cangiamenti, le variazioni di cui il soggetto ha coscienza non sarebbero da considerare reali, bensì solo parvenze. Ora si noti bene: il soggetto oggi sa quel che ieri non sapeva, si comporta oggi in modo opposto a quello in cui si comportò ieri, compie azioni virtuose che in passato non compì, prende decisioni che sono in contrasto con quelle prese altra volta. Tutti questi cangiamenti che affettano l'io in ciò che ha di più essenziale e caratteristico non sarebbero che pure parvenze. Allora è lecito domandare dove è mai la realtà. Una volta che il cangiamento implicando tempo è destituito di realtà, bisogna venire alla conclusione che di nessuna realtà si può parlare. Dal momento che il soggetto attribuisce a sè stesso proprietà, caratteri, tendenze opposte tra loro riferendole a momenti diversi del tempo, qualora si prescinda dalla realtà del tempo, ci si trova di fronte all'assurdo di dover caratterizzare il soggetto in modo del tutto contraddittorio. Il soggetto non può attribuire a sè la conoscenza, prescindendo dal tempo, come, prescindendo dal tempo, non può attribuirsi l'ignoranza (quel che si dice dell'antitesi tra conoscenza e ignoranza, si può ripetere delle altre antitesi sopra accennate), perchè, ciò facendo, verrebbe a falsare sè stesso. Non vi sarebbe che una sola via di scampo e sarebbe quella di negare ogni valore alle determinazioni singole della vita psichica; ma allora non si vede più come si potrebbe parlare di soggetto e di comportamento di esso in un modo piuttosto che in un altro. Negata in senso assoluto la possibilità di caratterizzare il soggetto, questo diviene nulla, e il nulla non può avere fenomeni, come non può agire, manifestarsi in alcuna maniera. È strano che la tesi fenomenistica si trovi enunciata da coloro che considerano la realtà come *costruzione* del soggetto.

Il materiale di costruzione è fenomeno, gli atti di costruzione sono fenomeni, il soggetto è impenetrabile: non si capisce quale possa essere il fondamento

degli atti e dei processi di pensiero come sono compiuti dai soggetti singoli e concreti.

Si parla di Pensiero, di Ragione in astratto, come si parla anche della Verità in sè, ma è opportuno intendersi sul significato da attribuire a tali parole, sempre che si voglia evitare ogni equivoco ed errore. Coi termini di pensiero, di ragione, di verità si possono intendere gli oggetti a cui l'intelligenza può essere rivolta e gli atti che questa stessa intelligenza (intelligenza dei singoli soggetti) compie per determinare gli oggetti (che naturalmente possono essere unici e comuni per più soggetti): si può intendere il pensato o il pensabile e l'atto di pensare. Non credo sia lecito sorvolare su tale distinzione, dicendo del pensato quel che può essere detto dell'atto del pensare. Ma ora quel che sopratutto importa stabilire è che non c'è il pensiero, la

---

saldo della costruzione. Non si vede sopratutto che significato possa essere attribuito ai termini di *ragione, intelletto, sentimento, appercezione* e così via quando tutte queste determinazioni sono considerate pure parvenze. Nè vale il dire che solo il reale psichico (cosa in sè, *noumeno*) rimane ignoto, essendo i fenomeni conosciuti; perchè si può sempre domandare se i fenomeni siano o no conosciuti per quello che sono: nel primo caso si viene ad ammettere una forma di attività psichica, quella cioè determinativa dei fenomeni, che non è «fenomeno» (parvenza) ma reale: nell'altro caso non si vede come e perchè si parli di fenomeno. Un fenomeno che rivela la vera natura di un altro fenomeno. Il vero è che le tesi enunciate dalla filosofia critica ad una sola condizione possono avere senso e costrutto, alla condizione che le azioni che il soggetto è chiamato a compiere sieno ritenute reali, non parvenze, e che esse siano apprese come sono. Non è neanche ammissibile che le variazioni del soggetto siano da considerare reali, mentre quelle degli oggetti pure parvenze determinate dalle azioni del soggetto, perchè per poter dar ragione dell'attribuzione delle variazioni che il soggetto fa all'oggetto, non si può prescindere dall'oggetto, sempre che non si voglia porre il soggetto in contradizione con sè stesso. Non si vede come il soggetto possa trasferire i propri cangiamenti nell'oggetto muovendo dal supposto che niente in questo lo esiga. Si supponga il caso in cui si abbiano di fronte due oggetti posti l'uno accanto all'altro e di cui l'uno presenti variazioni che l'altro non presenta (un orologio che segni i secondi accanto ad una medaglia, o anche una sfera variamente colorata e mobile e una sfera immobile e d'un solo colore): non si capisce come possa essere giustificato l'apprendimento del cangiamento nell'un oggetto e l'apprendimento dell'assenza del cangiamento nell'altro oggetto, quando si prescinda da ogni riferimento all'oggetto, sempre che non si voglia urtare nel controsenso che il soggetto varî e insieme non varî, che trasferisca e insieme non trasferisca i proprî cangiamenti al di fuori di sè. S'impone dunque la necessità di considerare i cangiamenti, le successioni fatti reali e non pure parvenze determinate da forme subbiettive della sensibilità.

ragione, la verità *ut sic,* ma ci sono da una parte gli oggetti molteplici e diversi a cui il pensiero può essere rivolto, e dall'altro gli atti singoli dell'intelligenza. Da entrambi i punti di vista il Pensiero, la Ragione — se anche indicati con l'iniziale maiuscola — figurano sempre nozioni astratte ricavate dalla riflessione su gli atti e fatti particolari e concreti.

Degli atti di pensiero, dei processi della ragione — questo giova non perder mai di vista — non si può parlare se non riferendosi ai dati della percezione interna, e d'altra parte degli oggetti *in quanto pensati o pensabili* non si può parlare che considerandoli nelle relazioni in cui si trovano con gli atti del pensiero. Gli oggetti non sono creati dal pensiero, ma in quanto pensati — in quanto termini degli atti intellettivi — non possono non assumere certe determinazioni (determinazioni di «esistenza», di «necessità», di «possibilità», di «impossibilità» ecc.) che hanno il loro fondamento nelle relazioni in cui gli oggetti si trovano col pensiero. In *rerum natura* non vi sono che oggetti particolari, esseri forniti di certi attributi e trovantisi in relazione tra loro; non vi sono che fatti svolgentisi nello spazio e nel tempo: solo dalla relazione peculiarissima in cui questi varî elementi della realtà si trovano o si possono trovare con una mente acquistano senso e valore le nozioni di pensiero, di verità, di conoscenza.

Anche quando si ammetta che rapporti logici e forme di razionalità si trovino concretizzate per così dire nella natura esterna, si deve riconoscere che delle forme di razionalità obbiettiva si può parlare solo nella misura in cui si è acquistata per altra via l'idea di processi e rapporti logici, e l'altra via non può essere che la riflessione sulle funzioni intellettuali, quali sono compiute dai soggetti singoli concreti.

Il fondamento di ogni nostra conoscenza intorno al pensiero, alla ragione ed alla stessa conoscenza, ecco quello che importava porre in chiaro, si trova sempre nella percezione interna. Solo questa può servir di regola, di controllo, di limite in ogni tentativo di determinazione delle funzioni e

degli atti che si ammette siano compiuti dal soggetto per il conseguimento di certi fini (la conoscenza di ciò che è e di ciò che vale). Ogni escogitazione di «forme», di «funzioni» del soggetto, che o non abbia la conferma della precisa rigorosa osservazione ed analisi psicologica, o si trovi addirittura in contrasto coi risultati di questa, non credo che possa avere valore di sorta. Un *a priori* (nel senso critico) che sfugga totalmente al controllo psicologico non si vede come possa gettar luce sui fatti della conoscenza. Nè può valere l'osservazione che l'*a priori* in tal caso cessa di essere tale trasformandosi in un dato empirico, perchè è del tutto erroneo confondere il valore gnoseologico di una certa funzione mentale con la maniera in cui di tale funzione si acquista conoscenza, come del resto è del tutto erroneo porre in rapporto la natura di certe cognizioni (cognizioni o giudizî a priori) con l'origine empirica delle nozioni contenute nei giudizî.[1] Certe relazioni non cessano di rifulgere d'una propria luce di verità anche quando per apprenderle sia stata necessaria l'osservazione. Il valore di una cognizione non può non

---

[1] Le «forme» e le «funzioni» assunte come condizioni della conoscenza, non devono trovarsi in contradizione coi dati più sicuri dell'esperienza interna e con le conoscenze psicologiche, per altra via accertate È da ammettere inoltre che le forme e le funzioni si manifestino con determinati caratteri o particolarità (del contenuto) alla coscienza. Un esempio può chiarire il nostro pensiero. È noto che tra le funzioni psichiche fondamentali è da porre quella giudicativa, la quale si esplica coi due atti dell'affermare e del negare. Tutti abbiamo un'idea ben definita dell'affermare e del negare nonostante che questi non possano essere appresi come contenuti isolati. Essi sono impliciti nelle determinazioni della vita conoscitiva e si trovano come combinati coi contenuti rappresentativi e solo con questi sono appresi dall'esperienza interna. L'attività giudicativa (l'affermare e il negare) può bene essere considerata funzione *a priori* della mente in quanto è funzione primitiva ed originaria, sempre nel senso critico, senza per questo cessare di essere un dato della coscienza. Anzi potremmo dire che è ammissibile come funzione *a priori* solo perchè ed in quanto è dato ultimo dell'esperienza interna e in quanto può essere caratterizzato in una certa maniera (*credenza, persuasione, esclusione reciproca del sì e del no*). La funzione non perde nulla del suo valore di condizione della conoscenza anche se è considerata fatto constatabile empiricamente. Il valore di condizione della conoscenza si riferisce al risultato che per essa è ottenuto; ma l'accertamento dell'esistenza di tale condizione — e, quindi anche della sua validità, — può esser compiuto solo per mezzo dell'osservazione e dell'analisi psicologica. Da tal punto di vista è del tutto accettabile la tesi sostenuta da Kant che le categorie o nozioni fondamentali della conoscenza umana

riferirsi al contenuto (valore di necessità o di evidenza); il modo di originarsi invece non può non riferirsi alle condizioni che si devono realizzare perchè il soggetto possa avere la rivelazione del valore, o anche alle condizioni che si richiedono perche si realizzino i fatti a cui poi è attribuito un particolare significato. La considerazione descrittiva o fenomenologica non può essere senz'altro identificata con la considerazione genetica: mentre quest'ultima dà luogo a una forma di conoscenza empirica, l'altra apre o può aprir la via alla conoscenza a priori.

Ma a questo proposito è necessario richiamare l'attenzione sul duplice punto di vista da cui la percezione interna può essere considerata.

La percezione interna compie un duplice ufficio nello svolgimento della conoscenza umana: offre la garenzia per l'accertamento delle verità di fatto e figura come mezzo di determinazione degli obbietti a cui può essere rivolta la coscienza primaria o diretta. Tutte le conoscenze di fatti che noi abbiamo, hanno il loro fondamento ultimo — l'abbiamo già veduto — nella percezione interna, la quale poi mentre presenta la maggior sicurezza, non presenta alcun carattere di necessità. Da tal punto di vista, è chiaro, i dati della percezione interna costituiscono senz'altro conoscenze valide. La percezione interna ci rivela poi anche il contenuto della coscienza diretta o primaria. Dato che questo presenti il carattere della necessità, come quando esprime l'analisi di una nozione complessa e quindi enuncia le relazioni in cui gli elementi costitutivi di una nozione si trovano fra loro, tale carattere di necessità non può rivelarsi al soggetto che mediante la percezione interna. In tal caso la percezione interna figura solo mezzo di rivelazione della verità quale è appresa

---

possono essere ricavate dalla riflessione sui giudizi compiuti dalla mente. La cosa è evidente per le nozioni di esistenza, di necessità, di possibilità, di impossibilità ecc. Certo rimane da determinare le condizioni in cui i vari giudizi sono compiuti, come rimane da caratterizzare esattamente gli stessi giudizi, ma il principio può divenire fecondo di buoni risultati, se anche non tutte le categorie ammesse da Kant hanno lo stesso valore e significato.

dalla coscienza primaria o diretta. La garenzia della verità non è data dalla percezione interna, bensì dal carattere proprio dell'oggetto a cui l'intelligenza del soggetto si riferisce. Mentre, come si diceva, le cognizioni attinte dall'esperienza interna non presentano alcun carattere di necessità, quelle risultanti dall'analisi delle nozioni a cui la coscienza primaria si riferisce, con l'escludere la possibilità del contrario, figurano come necessarie. In un caso la conoscenza non può essere che *a posteriori* o sperimentale, nell'altro caso è *a priori*. S'intende bene che le nozioni dalla cui analisi risultano le conoscenze *a priori* sono sempre attinte dall'esperienza (esterna o interna), ma ciò non ha niente a che fare con la distinzione tra cognizioni *a posteriori* o *empiriche* e cognizioni *a priori* a cui si accennava. La cognizione empirica si riferisce sempre a dati di fatto ed è espressa per mezzo di giudizî intuitivi o tetici, mentre la conoscenza *a priori* si riferisce sempre a nozioni ed è espressa per mezzo di giudizî universali negativi, come si vedrà meglio più tardi.

Qui forse è opportuno aggiungere un'osservazione. Dicevamo che le cognizioni *a priori* si riferiscono spesso a nozioni attinte dalle varie forme di esperienza; ora si può aggiungere che anche le nozioni attinte dall'esperienza psichica possono, in certe condizioni, divenir materia di cognizioni o di giudizî *a priori*. Dal momento che sono formate le nozioni di determinate classi di fatti psichici, possono essere colti ed appresi senza il concorso di alcuna forma d'inferenza le relazioni in cui esse necessariamente si trovano tra loro. Una volta che p. es. è fatta distinzione tra rappresentazioni e giudizî o tra rappresentazioni e sentimenti e una volta che ciascuna classe di fatti è caratterizzata rispetto all'altra, s'intende che non vi possano essere giudizî o sentimenti che non implichino e non si riferiscano a contenuti rappresentativi. Gli esempi si potrebbero moltiplicare: p. es. dopo che è stata determinata e appresa la natura di A e B (due colori, due suoni ecc.), si è bene in diritto di enunciare *a priori* la tesi che A è differente da B o che A non può essere B. In casi di tal fatta le cognizioni non sono ottenute

mediante la constatazione ripetuta di certi nessi tra i fatti o mediante un processo inferenziale (deduttivo o induttivo), bensì mediante la considerazione delle nozioni.

Anche qui è possibile cogliere il duplice ufficio della percezione interna. Ogni volta che è constatato in determinate condizioni il prodursi di certi fatti, la percezione interna figura come fonte di cognizione; quando invece considerando la natura di certe nozioni, riferentisi ai fatti psichici, sono colti i rapporti in cui gli elementi nozionali si trovano tra loro, fonte della conoscenza è appunto la considerazione delle nozioni. È certo che, senza il concorso della percezione interna, non potremmo renderci esatto conto delle relazioni intercedenti tra le nozioni, ed è certo altresì che le nozioni relative agli atti psichici debbono essere attinte dall'esperienza interna; ma rimane vero che obbietto delle cognizioni di cui si parla (fondamento delle cognizioni) non è il dato della percezione interna, bensì la nozione (analisi delle nozioni). La percezione interna, giova ripeterlo, è il mezzo con cui il soggetto ha conoscenza dei rapporti esistenti tra gli elementi concettuali, il mezzo con cui si realizza la conoscenza, ma non è l'obbietto conosciuto. Il valore della cognizione in tal caso non deriva dal fatto in quanto è percepito, ma dalla natura propria dell'oggetto preso a considerare.

Si è creduto d'insistere su tale argomento, perchè spesso, temendo di cadere nell'empirismo, si tende a destituire di ogni valore la percezione interna, ovvero, in senso opposto, temendo di non poter dare una base sufficientemente salda alla cognizione umana, si tende ad estendere oltre i limiti giusti l'importanza e il significato della stessa percezione interna. Per rispondere ad esigenze di ordine opposto si cade in un unico errore, in quello di cancellare la distinzione tra verità di fatto e verità di ragione, attribuendo alla percezione interna non solo il compito di accertar fatti, ma anche quello di decidere della validità delle relazioni tra elementi concettuali.

V.

Le attività psichiche fondamentali.

Dal punto di vista che potremmo dire, più strettamente, ontologico, il soggetto umano è uno degli elementi costitutivi dell'universo, e, possiamo aggiungere, uno degli elementi posti alla periferia. Dal punto di vista funzionale invece il soggetto umano occupa una posizione centrale. Di tutta la realtà non è possibile discorrere se non in base ai rapporti in cui essa si trova con le diverse capacità o funzioni delle quali l'uomo è dotato. La coscienza, dicemmo a principio, si risolve nel rapporto tra soggetto e oggetto. La realtà certo non s'identifica con l'oggetto considerato come termine di ogni atto di coscienza, ma non è possibile parlare di realtà senza riferirsi all'oggetto quale termine dell'atto di coscienza. Noi non abbiamo modo di caratterizzare, di definire il mondo nelle sue varie parti, nei suoi vari aspetti, e la realtà nelle sue varie sfere, senza riferirci ai corrispondenti contenuti della coscienza. Si può bene ammettere che non tutte le determinazioni della realtà assumano valore per la coscienza, richiedendosi per questo speciali condizioni, come d'altra parte — e l'abbiamo notato — non ogni obbietto, in quanto termine dell'atto di coscienza, è reale; ma rimane inconcusso il fatto che nessuna realtà può essere caratterizzata prescindendo dai varî rapporti in cui si trova, o si può trovare, co la coscIennza.

Dalle precedenti considerazioni derivano queste conseguenze:

1ª) Tutte le nostre idee, e quindi tutti gli attributi di cui possiamo rivestire gli oggetti della realtà, hanno origine da quella specie di contatto — comunque questo si stabilisca e sia concepito — tra soggetto e oggetto.

2ª) Ciò non vuol dire che le idee possano essere messe tutte allo stesso livello, in quanto il rapporto tra oggetto e

soggetto può essere considerato, come vedremo, da punti di vista differenti.

3ª) Come dalle differenze qualitative degli oggetti derivano differenze nelle rappresentazioni e nelle cognizioni che loro corrispondono, così, dato che vi siano maniere diverse di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto o, ciò che val lo stesso, dato che vi siano relazioni di vario ordine tra soggetto e oggetto, è da ammettere una molteplicità ed eterogeneità nelle idee che dalle relazioni sono ricavate.

E non credo che vi sia bisogno d' insistere sul fatto che dal nostro punto di vista tutte le rappresentazioni, tutte le nozioni hanno il loro fondamento ultimo nell'esperienza, che in senso generale s'identifica colla relazione tra soggetto e oggetto. Possono essere diverse le forme e gli aspetti della esperienza e quindi le specie e i momenti delle relazioni tra soggetto e oggetto, donde i varî gruppi di idee traggono la loro origine; ma il fondamento sperimentale rimane fuori discussione. Ogni nozione ed ogni idea, perciò stesso che non può non avere un contenuto e non può riferirsi ad un oggetto, finisce per implicare necessariamente un riferimento ad un certà forma di esperienza. La cosa risulterà chiara da quel che diremo.

Si impone, come è facile intendere, la necessità di stabilire bene il numero, la qualità e il significato delle varie maniere di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto. Per l'esecuzione di un tale còmpito non possiamo riferirci se non ai dati genuini dell'esperienza interna e alla considerazione del modo di esplicarsi delle varie forme di attività psichica per il conseguimento di determinati scopi. L'organismo spirituale, come del resto ogni organismo, è quello che è per le funzioni che compie, per le forme di attività che dispiega, e queste funzioni e forme di attività non possono essere distinte e determinate se non riferendosi ai fini che per esse sono conseguiti, ai risultati che sono raggiunti. Non abbiamo bisogno di ricordare come il fisiologo è giunto alla determinazione delle forme di attività dell'organismo fisico in cui si estrinseca la vita. Con procedimento analogo pos-

sono essere determinate le funzioni fondamentali della vita psichica: solo che per questa, pur non essendo necessario che i fini e i resultati da raggiungere siano rappresentati sin dallo inizio nella coscienza, l'esplicazione delle varie forme di attività psichica in concreto si rivela alla coscienza (percezione interna) con particolari determinazioni.

Per poter indicare con precisione che cosa faccia l'*io* nel mondo, quali còmpiti esegua, possiamo dunque riferirci da un canto ai prodotti della sua attività quali si trovano realizzati in tutta la storia della cultura e della civiltà umana, e dall'altro a quei dati dell'esperienza interna che depongono per l'esistenza di atteggiamenti irreducibili del soggetto di fronte all'oggetto. Sono, come è chiaro, le maniere diverse di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto che valgono a spiegare i prodotti caratteristici umani, i prodotti in cui si trova espresso ciò che l'universo è e può essere per la coscienza.

La realtà — prendendo questa parola nel suo senso più ampio, includendovi cioè tutto quello che può divenire termine di un atto di coscienza — o è semplice presenza di un contenuto, rappresentazione di un complesso di qualità o di attributi in determinate relazioni tra loro, o è oggetto riconosciuto come esistente (o non esistente) e quindi complesso di esseri o di enti per sè stanti, ovvero infine è valore o disvalore pratico. Finchè predomina l'interesse puramente rappresentativo, l'attività spirituale non si dispiega se non nel senso della produzione di complessi, di serie, di sistemi rappresentativi, di qualunque valore e portata questi siano: dato invece che predomini l'interesse conoscitivo, l'attività spirituale non può non essere rivolta all'accertamento di ciò che esiste, alla dimostrazione delle relazioni necessarie tra gli attributi o le cose, e quindi anche alla sistemazione di tutto il complesso delle cognizioni: supposto infine che acquisti predominio l'interesse apprezziativo pratico, l'attività spirituale sarà necessariamente ridotta ad assicurare il possesso del maggior numero di beni o dei migliori beni, o anche alla realizzazione dei valori

ritenuti meritevoli di realizzazione. Ed ecco che tutti i prodotti dell'attività umana, in quanto corrispondono ai modi in cui il mondo ha senso per la coscienza, devono essere o prodotti puramente rappresentativi (prodotti immaginativi di ogni specie), o prodotti conoscitivi (forme e gradi diversi di cognizione), ovvero fatti di ordine pratico (esecuzione di piani, azioni, imprese, ecc.). Naturalmente, quando si parla di esplicazione di forme differenti di attività spirituale, non si vuole intendere che ciascuna attività rimanga come isolata dalle altre, ma si vuole intendere che un certo intento, in determinate condizioni, può acquistare prevalenza senza che con ciò siano eliminati la cooperazione e il sussidio delle altre forme di attività. Lo spirito, in quanto organismo, non può non implicare quella specie di articolazione e di intreccio di funzioni che ne assicurano la vita, se anche l'intreccio e l'articolazione si compiono in modo differente, secondo che prevale l'uno o l'altro interesse. Del resto, accade lo stesso per l'organismo fisico dove la distinzione da tutti ammessa tra le funzioni della vita di relazione e quelle della vita vegetativa non impedisce che atti appartenenti a ciascuna funzione siano richiesti per l'esplicazione di altre funzioni: il sistema nervoso, organo della vita di relazione, ha bisogno di nutrirsi e la funzione nutritiva alla sua volta esige la cooperazione del sistema nervoso. Vedremo di qui a poco come l'intreccio e l'articolazione delle varie funzioni psichiche si trovino di fatto realizzati in modo differente, secondo che viene a prevalere l'uno o l'altro interesse a cui si è accennato.

Una classificazione razionale e insieme naturale dei fenomeni psichici, abbiamo già detto, non può essere fatta se non in base alla considerazione del vario modo di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto. Nè il soggetto nè l'oggetto, per sè presi, possono fornire materia per un'adeguata differenziazione delle funzioni psichiche: non il soggetto, perchè esso, in quanto termine comune di riferimento, non può non assumere un carattere di costanza e d'invariabilità; non l'oggetto, perchè la considerazione delle sue

differenze qualitative condurrebbe alla determinazione di una molteplicità pressochè infinita, la quale poi sarebbe destituita di ogni significato. Solo la condotta del soggetto rispetto all'oggetto (rapporto di coscienza), secondo che si determina in un modo o nell'altro, può costituire la base per una distinzione delle funzioni psichiche irreducibili e fondamentali. I dati dell'esperienza interna per tale riguardo ci possono essere di guida, in quanto è chiaro che, col variare del rapporto psichico, devono variare anche i fatti della coscienza o percezione interna. E invero gli atteggiamenti fondamentali del soggetto si rivelano con caratteri particolari che meritano bene di essere presi in considerazione.

L'atteggiamento rappresentativo determina contenuti che sono il presupposto necessario per l'esplicazione delle altre funzioni psichiche, di quella conoscitiva e di quella apprezziativa pratica. Perchè possa realizzarsi l'esigenza conoscitiva (e quindi l'atto del riconoscere o del respingere, in cui si polarizza la credenza), e perchè possano realizzarsi la esigenza estetica e quella valutativa pratica, è necessario che il campo di coscienza si trovi, per così dire, occupato da un certo contenuto rappresentativo, il quale figura come la condizione per l'esplicazione dell'atto conoscitivo e di quello valutativo.

L'attività conoscitiva, chiamata a decidere su ciò che è o non è, si esplica per mezzo dei due atti, esclusivi tra loro, dell'accettare o del respingere, dell'affermare o del negare. L'attività pratica, dovendo decidere di ciò che importa o non importa, di ciò che è da realizzare o non realizzare, si esplica alla sua volta per mezzo di due atti opposti ed esclusivi tra loro, quali sono quelli del soffrire e del godere, del desiderare o del respingere (praticamente), del volere o non volere. L'attività estetica si determina poi anch'essa mediante un'alternativa di atti, ai quali corrispondono un senso di soddisfazione o di insoddisfazione. Tale polarità o disgiunzione degli atti ha, come è chiaro, la sua ragione nell' ufficio che ciascuna forma di attività psichica, in determinate condizioni, è chiamata a compiere. L'attività

conoscitiva infatti, chiamata com'è a determinare il significato teoretico del contenuto presentativo, non può giungere a risultati decisivi o definiti se non attraverso la disgiunzione completa, esauriente il campo delle possibilità ed includente rapporti univoci tra queste stesse possibilità. L'attività pratica, chiamata alla sua volta a considerare il contenuto rappresentativo da un certo punto di vista, si trova sottoposta all'analoga necessità di scegliere tra le alternative che esauriscono il campo delle possibilità in relazioni univoche e definite tra loro. L'analogo si può dire dell'attività rappresentativa nei casi in cui essa diviene realizzatrice di valori (valori estetici).[1] Ed è tanto vero che l'attività teoretica per un verso e quella estetica e pratica per l'altro son chiamate a determinare da punti di vista differenti il significato del contenuto rappresentativo, l'una decidendo dell'essere o del non essere, l'altra del valore o disvalore etico od estetico, che di fronte alla duplicità degli atti dell'affermare o del negare in un caso, dell'approvare o disapprovare negli altri casi, si trova la duplicità dei risultati a cui gli atti possono giungere in ordine a validità obbiettiva. L'attività teoretica, affermando o negando, può essere vera o falsa, mentre l'attività pratica ed estetica, approvando o disapprovando, può essere o no nel giusto. L'una e l'altra disgiunzione in tanto possono riuscire comprensibili in quanto si ammette che l'attività teoretica e l'attività pratica e estetica, mentre esprimono le particolari

---

[1] Forse non è inopportuno qui un chiarimento. Le funzioni psichiche fondamentali, in quanto esprimono le maniere irreducibili di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto, non sono e non possono essere se non le tre indicate: l'attività rappresentativa, l'attività conoscitiva, l'attività pratica. Di queste la prima, per sè presa, mentre costituisce il presupposto per l'esplicazione delle altre due, non implica quella dualità o disgiunzione di atti che implicano le altre due. L'attività rappresentativa si realizza per mezzo di una molteplicità di atti. Solo nei casi in cui l'attività rappresentativa, esplicandosi, può essere realizzatrice di valori, offre anch'essa materia alla disgiunzione in rapporto alla forma di interessamento che riesce a suscitare. Come si vede, mentre la disgiunzione degli atti è costitutiva della funzione conoscitiva e di quella appreziativa in qualsiasi momento del loro sviluppo, essa si presenta nell'attività rappresentativa, solo quando questa si trova connessa con l'attività valutatrice.

maniere di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto, sono chiamate a determinare il significato del contenuto rappresentativo, il quale, senza di esse, rimarrebbe qualcosa d'indifferente. Quel che non bisogna perdere di vista è che la determinazione del significato del contenuto non accade avendo come in anticipazione la rappresentazione del risultato da raggiungere, ma accade indipendentemente da qualsiasi idea del fine, per una necessità inerente alla funzione psichica. La nozione dello scopo raggiunto può essere acquistata successivamente solo mediante la riflessione sulle maniere in cui la risposta alle esigenze poste dalla realtà si rivelò adeguata.

Gli atti dell'affermare e del negare, dell'approvare e del disapprovare, oltre ad esser disgiunti, assumono caratteri differenti in rapporto alle modalità con cui gli scopi loro immanenti sono raggiunti. Lo sviluppo spirituale, così, appare molto più complesso di quel che da taluni si crede. Non è da parlare di derivazione da un elemento unico di tutta la ricca complessità della vita psichica, perchè, data l'irreducibilità delle categorie fondamentali di fatti psichici, e dato il rapporto in cui essi si trovano, è bensì da ammettere in un certo senso un ordinamento gerarchico (e l'abbiamo già accennato) tra le forme originarie dell'attività psichica, ma non mai una genesi per composizione o per pura differenziazione. Dai primi albori della vita psichica si nota quella eterogeneità di elementi, e quindi di determinazioni psichiche, che poi persiste attraverso l'evoluzione di tutta la psichicità, se anche, come vedremo, acquista successivamente nuovi significati.

Le determinazioni costitutive di ogni forma di vita psichica rimangono sempre l'apprendimento di un contenuto, la credenza in esso e la valutazione. L'una di queste determinazioni non è derivabile in nessuna maniera dalle altre, ciascuna rispondendo ad una posizione originaria.

Dato che ciascuna forma di attività è rivolta al conseguimento di certi risultati, e dato che questo può essere ottenuto in modo più o meno perfetto in rapporto a certe condizioni, in modo più o meno agevole in rapporto agli

ostacoli da vincere, e in rapporto alla fase di sviluppo già raggiunta, dato tutto questo, si capisce come in ciascun atteggiamento si debbano constatare molteplici determinazioni secondarie, rivolte tutte al conseguimento di un unico scopo. È l'esigenza della realizzazione di questo stesso scopo che spinge alla escogitazione di quelli che poi figurano, alla riflessione posteriore, mezzi più o meno adeguati, approssimazioni sempre maggiori all'ultimo termine. Qui veramente si manifesta quella che merita di essere considerata come attività creativa (in senso largo) dello spirito, come fecondità inesauribile di risorse per la sempre più perfetta esplicazione delle funzioni costitutive ed essenziali della vita spirituale.

All'enumerazione, all'elencazione più o meno *rapsodica* dei fatti psichici, che d'ordinario si trova nei libri (*fatti di sensibilità o di percezione, fatti di memoria o di immaginazione, di associazione, di desiderio, di sentimento, di volontà ecc.*), deve essere sostituita la considerazione teleologica o, se si vuole, dinamica, per cui le varie determinazioni psichiche, perdendo ogni carattere di frammentarietà, vengono ad assumere il valore di momenti organicamente articolati tra loro per il conseguimento di certi scopi. Il progresso non può e non deve consistere nel cancellare le differenze o nel costringerle artificiosamente in una serie unica, ma nel giustificare i passaggi dall'una all'altra determinazione assegnando il posto che compete alle singole fasi o momenti di sviluppo di funzioni irreducibili tra loro.

Del resto non è difficile indicare la ragione del falso procedimento finora seguìto nella considerazione dei rapporti tra i varî fatti psichici. Finchè si crede di potere rimanere fedeli alla concezione totalmente statica della vita psichica, finchè si crede di dover prescindere da qualsiasi riferimento ai fini che con l'esplicazione delle varie forme di attività sono conseguiti e all'unificazione di queste stesse attività in un centro unico, finchè insomma si crede di dovere limitarsi allo studio dei semplici stati di coscienza come possono essere constatati in un dato momento, non può non sfuggire ogni nesso organico tra i fatti di coscienza. I fatti

psichici particolari, per sè presi, sono pure astrazioni; ciò che veramente è vivo, reale, concreto è il soggetto fornito di certe attitudini e quindi compiente certe funzioni. Gli stati e i fatti singoli sono da considerare momenti o stadî di esplicazione delle stesse funzioni. In quel modo medesimo che per intender bene le funzioni dell'organismo fisico non basta prendere a considerare le particolarità degli organi, degli apparecchi e dei sistemi, ma bisogna considerare i nessi in cui organi, apparecchi e sistemi si trovano, le loro azioni reciproche, il loro dinamismo (il che poi significa determinare il modo in cui gli organi, gli apparecchi connessi tra loro, valgono a produrre certi risultati), così per intendere l'organismo spirituale bisogna considerare i singoli fenomeni e i loro aggruppamenti quali maniere di soddisfare a certe esigenze, quali manifestazioni di forme di attività organicamente connesse tra loro.

Ma per ora non insistiamo ulteriormente su questo punto e fermiamo piuttosto l'attenzione sopra un peculiare aspetto dell'evoluzione della psichicità che, secondo noi, ha grande importanza per una veduta fenomenologica della coscienza.

VI.

I due piani della psichicità.

Noi abbiamo principalmente insistito sulla necessità di ammettere una eterogeneità fondamentale delle determinazioni psichiche, gerarchicamente connesse tra loro, e sul valore teleologico o funzionale delle fasi o dei momenti di ciascuna determinazione. Ora è opportuno tener conto dello sviluppo della vita spirituale come ci si presenta da un altro punto di vista.

Perchè si possa giungere ad un concetto adeguato dell'evoluzione della psichicità in generale, e ad un'esatta definizione della psichicità umana in ciò che questa ha di ca-

ratteristico e di essenziale, è necessario rivolgere l'attenzione a quella che si potrebbe dire duplicità di piani in cui si trova realizzata la vita psichica tutta quanta. Basta per un momento considerare quale differenza profonda esista tra la vita psichica come si trova realizzata in tutta la serie degli animali, e la vita psichica come si trova realizzata nell'uomo, a qualunque fase di civiltà e di cultura questi si trovi, per rendersi conto della necessità di distinguere i due piani a cui si è accennato.

In entrambi i piani si trovano quelle determinazioni eterogenee che, come abbiamo detto, sono costitutive della psichicità in generale; ma queste determinazioni non solo assurgono ad un grado di sviluppo differente nei due casi, ma determinano risultati differenti. Ogni centro di coscienza, a qualunque grado di sviluppo si trovi, è capace di avvertire, di avere presente qualcosa, di avere *impressioni* in numero maggiore o minore, di produrre anche nuovi ordinamenti rappresentativi (si pensi a tutte quelle manifestazioni che vanno sotto il nome di gioco, ecc.); è capace inoltre di interessarsi (teoreticamente) a certi contenuti percettivi sensoriali piuttosto che ad altri; ed infine ha delle preferenze, in rapporto a cui poi agisce praticamente in modo differente. Ma finchè la realtà psichica si svolge su questo primo piano, si noterà bensì un'estensione e una complessità maggiore o minore nella vita immaginativa, associativa, mnemonica ecc.; si noterà anche un grado diverso d'interesse teorico per la percezione di certi oggetti, e quindi uno analogo di credenza in certi oggetti, e poi anche una maggiore o minore complicazione di atteggiamenti affettivo-pratici, e di azioni o movimenti esterni (emozioni, passioni, impulsi, istinti); ma non si va oltre. La vita di ciascun essere, di ciascuna coppia, di ciascun gruppo, di ciascuna società (animale) si svolge in modo uniforme; i bisogni e le esigenze inerenti a ciascuna specie sono soddisfatti in modo analogo; il dinamismo delle singole funzioni, anche quando assurge a un grado di notevole complessità, includendo momenti intermedî differenti (connessioni associative più o meno estese, adattamenti di

molteplici mezzi a fini più o meno remoti, atti più o meno complicati di offesa e di difesa, giochi, operazioni istintive), conserva sempre il carattere di un ordine, entro certi limiti, costante, se anche non fisso e rigido.

La vita psichica degli animali dunque non si esaurisce negl'istinti, quando questo termine è preso in senso stretto (meccanismi psicofisiologici *preordinati* da natura al conseguimento di definiti scopi). Gli animali riconoscono oggetti e fatti, provvedono alle necessità mettendo in opera i mezzi adatti, compiono atti di scelta, ripetendo qualche volta i tentativi, affine di conseguire in modo sempre più adeguato certi scopi, ed hanno finanche un apprendimento più o meno chiaro di se stessi, (tant'è vero che alcuni chiamati per nome reagiscono), come lo prova anche il fatto che ciascuno si contrappone, per così dire, a tutta la realtà, e mostra un proprio interesse per ciò che direttamente lo riguarda.

L'attività psichica degli animali però si svolge essenzialmente nell'ambito del concreto, ed ha riferimento al concreto (intuibile) : anche quando può sembrare che essa colga l'elemento o tratto comune, rimane nell'indeterminato; l'elemento o il tratto comune non è mai definito, e non diviene obbietto di speciale considerazione. Si può anche dire che una certa forma di universale è operativa nella psiche degli animali, ma si deve riconoscere che un tale universale non diviene mai *obbietto* per la stessa psiche. Per ottenere un tale risultato, è necessario il concorso di quella determinazione dell'attività mentale, che è l'*astrazione*. L'astrazione figura come una speciale maniera d'esplicarsi dell'attività rappresentativa (pensiero), per cui un elemento di un tutto intuito è considerato per sè : sia o no poi tale elemento alla sua volta intuibile. Dal contesto percepito è tratto un elemento, il quale poi si ammette che possa trovarsi realizzato in un numero indefinito di oggetti. L'astrazione così è il potere di fissare un contenuto, per i caratteri che esso presenta, prescindendo dai fattori che l'individualizzano in un caso particolare, e quindi prescindendo dalla realizzazione di esso. L'astrazione per sè non implica necessariamente comparazione

e quindi neanche determinazione del carattere comune a più oggetti, quantunque possa essere molto agevolata con tali mezzi. L'astrazione, che non va confusa coll'analisi e colla semplice attenzione selettiva, è condizione della generalizzazione, se anche non si vuol dire che le due coincidano. L'astrazione rende possibile la formazione dei concetti, almeno dei concetti semplici, elementari, giacchè, come è facile intendere, i concetti riferentisi a oggetti complessi, presupponendo i giudizi, sono rappresentazioni di giudizii (giudizii potenziali). La mente, astraendo, da una parte fissa gli elementi e gli aspetti (non intuibili) di qualsiasi totalità concreta, dall'altra può variamente combinare questi elementi (astratti), dando origine a sintesi più o meno complesse, rappresentabili o no intuitivamente. L'astrazione rendendo possibile la formazione del linguaggio umano assicura la comunicazione tra le intelligenze, ed è condizione di ogni progresso nel campo intellettivo. Solo per l'astrazione si giunge ad aver coscienza dei rapporti, per sè presi, isolandoli dai termini.

Pertanto la differenza tra psiche animale e psiche umana è notevole, e l'uomo è stato in grado di elevare tutto un altro mondo — il mondo umano — al di sopra del così detto mondo naturale. Tale mondo l'uomo ha elevato gradatamente colle proprie forze, e dopo molteplici tentativi, e potè elevarlo, perchè fu favorito dal concorso di molteplici fattori e circostanze. Anche quando singole manifestazioni dell'attività psichica, come certe forme di sensibilità, di attività associativa, sembra assurgano ad un grado di maggior perfezione nell'animale che non nell'uomo, gli atteggiamenti psichici più caratteristici e significativi, quali sono quello estetico conoscitivo e pratico, nell'uomo si elevano ad un grado che non ha riscontro in alcuna forma di psichicità inferiore.

Abbiamo accennato all'astrazione, come ad uno dei tratti caratteristici della mente umana, ma occorre considerare ancora un altro carattere della maggiore importanza, ed è *la coscienza della verità e del valore*. L'uomo non solo ricerca e consegue la verità, non solo ricerca e consegue i varii or-

dini di beni, ma è capace di riconoscer la verità e di riconoscere il pregio. I casi in cui la verità è veramente raggiunta e i valori sono attuati, sono distinti da quelli in cui nè l'una nè l'altra cosa accade. Solo per tale via può esser riconosciuto l'errore e il male e possono esser determinati anche i gradi di probabilità del conseguimento della verità come i gradi di preferibilità dei varii ordini di beni. Senza la coscienza dell'evidenza nel campo teoretico e nel campo pratico, non sarebbe possibile nessuna determinazione di principii e di norme, e quindi nemmeno l'indicazione di mezzi adatti per il conseguimento della verità e del bene, e per l'eliminazione dell'errore e del male. Il soggetto umano riferendosi alla coscienza che egli ha, in determinati casi, di ciò che è e vale, può servirsene come di misura e di regola per la determinazione del grado di validità dei varii ordini di conoscenza e dei varii fini.

Sicchè, volendo rispecchiare le differenze e i rapporti quali sono imposti dalle cose stesse, bisogna ben riconoscere che al di sopra di una certa forma di psichicità, ad un determinato punto che potremo dire *punto critico* (e ciò accade nell'uomo), ha origine una nuova forma di psichicità, della quale occorre stabilire bene il carattere e la evoluzione, sempre che si voglia assurgere ad un concetto adeguato dello spirito.

VII.

L'attività teoretica.

1. — L'ATTIVITÀ RAPPRESENTATIVA

L'attività teoretica dello spirito comprende l'attività rappresentativa e l'attività conoscitiva vera e propria (attività giudicativa). La prima offrendo per così dire la materia alla seconda ne è come il necessario presupposto. Essa abbraccia molte determinazioni della vita psichica, come i contenuti sen-

soriali, le immagini, le idee, i ricordi. L'attività rappresentativa, nella forma di attività immaginativa, di attività associativa, da una parte figura come mezzo di fissazione di certi contenuti (dei contenuti che suscitano il nostro interesse), dall'altra vale ad estendere pressochè indefinitamente nel tempo e nello spazio il campo dell'apprensione. Non solo i contenuti (riferentisi ad obbietti, a fatti, ad esseri), che furon appresi insieme, o in immediata successione, tendono ad essere ritenuti, e quindi rievocati, semprechè ne sia di nuovo realizzata una parte, ma il simile tende a rievocare il simile. E non solo i contenuti riferentisi a immagini particolari, ma anche le maniere, in cui i contenuti si trovano connessi, possono essere ritenute e rievocate. Si trova anzi in ciò la spiegazione di quélla che in alcuni casi è detta *presentazione spontanea* delle idee, e della mobilità e variabilità che caratterizza certe forme di immaginazione. Quella che, d'ordinario, è giudicata «invenzione, creazione», non è in fondo che utilizzazione di elementi, appresi in condizioni diverse, utilizzazione che è resa possibile dall'analogia.

La psiche non dev'esser concepita come una specie di contenente, in cui si vadano accumulando i residui delle impressioni, che via via sono acquistate, ma come attitudine a utilizzare tali contenuti, come un complesso di abiti o di disposizioni, che possono diventar qualcosa d'attuale, sempre che lo richiedano le circostanze, subendo variazioni e adattamenti, a seconda dei casi.

Il passaggio dalla determinazione dei contenuti sensoriali alla formazione delle immagini, e da questa alle varie connessioni delle immagini stesse e ai loro richiami, non *accade meccanicamente*, ma per influsso dei sentimenti e quindi dell'interesse, di certi rapporti di somiglianza, di affinità e anche di contrasto, di esclusione reciproca ecc. L'attività rappresentativa, lasciata a sè stessa, non può non esser rivolta al progressivo accrescimento del proprio contenuto, quindi alla determinazione di un maggior numero di immagini e di loro nessi. Ma, dal momento che si trova connessa con l'attività conoscitiva e quindi con l'attività apprensiva degli oggetti,

non può non sottostare alle esigenze imposte da questa. Tra le varie immagini e i varii nessi devono prevalere quelli che possono essere utilizzati per la conoscenza degli oggetti. È noto che non sempre gli oggetti e i fatti possono essere immediatamente appresi: ora ciò che non è e non può esser direttamente appreso è rievocato in base ai rapporti in cui si trova con ciò che è direttamente appreso. Tutti sanno che per l'apprendimento degli oggetti complessi, l'associazione delle idee finisce per essere uno dei più potenti mezzi di cui la mente disponga. L'importanza che l'attività rappresentativa ha per la conoscenza si rende evidente, approfondendo la natura di questa ultima.

2. — IL GIUDIZIO.

Che concetto ci dobbiamo formare della conoscenza? Domandarsi se e come sia possibile la conoscenza equivale a domandarsi se e come sia possibile la coscienza: la conoscenza non è che una maniera di determinarsi e di attuarsi della coscienza. La conoscenza come la coscienza può esser solo descritta nei suoi tratti fondamentali. Non c'è conoscenza che non sia suscettibile della qualificazione di *vera* o di *falsa*; e non c'è conoscenza che non implichi decisione su ciò che è o non è. Riferimento necessario alla realtà — a ciò che è o non è —, possibilità dell'errore, e dualità, nel senso dell'affermazione o della negazione: ecco i tratti essenziali e costitutivi del fatto conoscitivo. È facile ora mostrare che vi è un atto intellettivo, che è da considerare come atto conoscitivo κατ' ἐξοχήν, ed esso è *il giudizio*.

Il giudizio è appunto l'atto mentale che può esser vero o falso, e che, avendo riferimento all'essere o al non essere, è affermativo o negativo. Certo può esser fatta la questione intorno alla relazione in cui l'atto giudicativo si trova con la nozione di essere (o non essere), e con quella di verità (o falsità): si può cioè domandare se le nozioni indicate (di essere o non essere, di verità o di falsità) siano da considerare un presupposto dell'atto giudicativo, o siano da questo

ricavate; ma la questione vien ad essere eliminata, o, se si vuole, risoluta, dal momento che è determinata esattamente la natura del giudizio. Per poter stabilire che cosa è propriamente il giudizio, bisogna anzitutto riferirsi all'atto mentale genuino, e non agli antecedenti e ai conseguenti di esso (coesione associativa p. es., efficacia sulla volontà ecc.), e poi bisogna liberarsi dal pregiudizio di voler determinare la natura propria dell'atto mentale, riferendosi all'espressione linguistica (proposizione), o, ciò che è lo stesso, prendendo in considerazione una certa specie di giudizii (giudizii categorici o predicativi), trascurando le altre.

Si deve convenire, dunque, che la funzione giudicativa rappresenta il *punctum saliens* per lo sviluppo dell'intelligenza umana in quanto è la funzione determinativa dell'essere. Essa, col riconoscere ciò che è e con l'escludere ciò che non è, rende possibile il vero e proprio atto conoscitivo e pone l'esigenza dell'esplicazione delle operazioni intellettuali (astrazione, generalizzazione, comparazione, ecc.). Non è da pensare che l'essere in quanto tale, trovandosi, per così dire, di fronte alla mente, sia da questa appreso, veduto e poi affermato. Il soggetto in tanto può acquistare coscienza dell'essere (o del non essere), in quanto, date certe condizioni, non può fare a meno di compiere quegli atti di accettazione o di respingimento del contenuto rappresentativo, i quali soli sono i veri costitutivi dell'essere qual'è appreso dalla mente. Come si vede, la nozione dell'essere (e del non essere) in fondo trae origine dall'apprendimento o dalla riflessione (in senso lockiano) sugli atti di accettazione o di respingimento compiuti dal soggetto, e quindi dalla riflessione su quelle maniere speciali di comportarsi dello stesso soggetto di fronte all'oggetto, determinative del vero e proprio rapporto conoscitivo. La realizzazione di certe condizioni (condizioni sensoriali per la percezione esterna, condizioni psichiche per la percezione interna) vale a determinare quegli atti di accettazione e di rifiuto che sono i fattori costitutivi di ogni credenza nell'obbiettività (o nella non obbiettività). Sono le circostanze a cui si è accennato che pongono l'esigenza per la esplicazione dell'at-

tività giudicativa in un senso o in un altro. Non già, s' intende, che *prima* siano avvertite le esigenze o gli imperativi e *poi* siano compiuti i corrispondenti atti, giacchè le esigenze, gl' imperativi si rivelano efficienti negli atti e per gli atti, o, se vogliamo anche, in certe particolarità o modalità degli atti, e non prima o indipendentemente da esse. In fondo, la mente viene a considerare come «essere» solo ciò che è motivo sufficiente a produrre certi peculiari atti mentali. Tutto quello che esige riconoscimento o rifiuto — di qualunque natura sia — da parte della mente, è rispettivamente essere o non essere.

Lo sviluppo della vera e propria intelligenza coincide con la capacità di riconoscere l'essere nel senso che abbiamo detto. Si capisce perfettamente come l' idea di essere, in quanto tale, non possa essere primitiva: astratta, universale come essa è, figura il risultato di quei processi intellettivi che rendono possibile la formazione di qualsiasi nozione astratta e generale. Dopo che sono compiuti molteplici atti di affermazione e di negazione nelle circostanze più diverse e in riguardo a contenuti od oggetti profondamente differenti tra loro, si può stabilire un confronto tra i varî casi e fermare l'attenzione su ciò che essi presentano di comune, prescindendo dalla differenza; in tal guisa si giunge all'idea generale ed astratta di correlato degli atti giudicativi, la quale idea astratta costituisce appunto l'idea di essere.

Una delle dottrine più diffuse è che il giudizio rappresenti un nesso di rappresentazioni o di concetti o un nesso di un'intuizione o percezione e di un concetto: il giudizio, si dice, è l'attribuzione di un predicato ad un soggetto, è ciò che è detto di una cosa. È merito del Brentano e della sua scuola aver dimostrato l'erroneità di una tale concezione. Innanzi tutto, non tutti i giudizii risultano di più elementi concettuali: la percezione, che indubbiamente implica un giudizio tetico non espresso in parole, fornisce un esempio di giudizii non risultanti di più elementi concettuali. La percezione risulta di contenuti sensoriali e dell'atto di credenza costitutivo del giudizio. I giudizii esistenziali forniscono un altro esempio, in quanto l'esistenza non può esser considerata

nota predicativa, come non può esser considerata proprietà o elemento costitutivo dell'oggetto. L'esistenza, per esser predicato, dovrebbe precedere il giudizio. Quando si pensa che essa può esser ricavata solo primitivamente dalla riflessione sul giudizio, si vede l'impossibilità di considerare i giudizii esistenziali come predicativi. L'essenza del giudizio non è nella sintesi delle rappresentazioni, ma nel modo di comportarsi della mente di fronte a un certo contenuto rappresentativo, di qualunque complessità questo sia. Si paragonino tra loro le due espressioni « l'oro è giallo » e « montagna d'oro »; l'una costituisce un giudizio, l'altra no, non ostante che entrambe enuncino una connessione o una relazione tra attributo e soggetto. Che cosa manca all'ultima espressione per poter essere un vero giudizio? Manca l'*è*. Si tratta di determinare il contenuto o il significato dell'*è*. Ora l'*è* non è elemento per sè stante, nè è una nozione che faccia parte della materia del giudizio, ma è « forma », ciò è a dire, è la maniera in cui la materia del giudizio è considerata. Si dice, è vero, che l'*è*, copula, esprime il legame esistente tra i termini del giudizio, ma è facile vedere, che il legame (per sè) esistente tra i termini, non esaurisce il significato della copula: anche l'espressione montagna d'oro in fondo enuncia un rapporto, di attributo a soggetto (rapporto predicativo); eppure non è un giudizio. Il rapporto dev'essere accompagnato da qualche altra cosa, perchè possa costituire il vero e proprio giudizio. Si paragoni il contenuto di una domanda qualsiasi (le piante sono senzienti?), col contenuto della risposta (sono o non sono senzienti), e si rende evidente la stessa cosa sotto altro rispetto.

È chiaro, dunque, che essenza del giudizio va riposta nell'atto speciale compiuto dalla mente in date condizioni, provocato cioè da un certo contenuto rappresentativo. Perchè vi sia giudizio vi dev'essere *credenza, persuasione, adesione,* o il suo opposto. Il contenuto pensato, dev'esser tale da provocare l'atto di accettazione o di esclusione, affermazione o negazione. In base all'esperienza interna di tali atti, come si è detto di sopra, si formano le nozioni di essere e non essere. Ora riesce chiaro, perchè l'essere non può esser ritenuto pre-

dicato. È da escludere che vi sia una classe particolare di giudizii detta dei *giudizi esistenziali*: tutti i giudizii, in quanto si riferiscono all'essere o al non essere, sono giudizii esistenziali: solo che non tutti sono esclusivamente esistenziali. Oltre i *giudizii semplici*, infatti, o *tetici* vi sono i *giudizi predicativi*: tanto gli uni quanto gli altri però hanno riferimento in ultimo all'essere o al non essere.

Non è necessario, l'abbiamo già detto, che la credenza o l'adesione sia espressa per mezzo di parole; ciò che importa è che nella mente del soggetto si determini l'atteggiamento proprio della conoscenza. Parimenti non è a credere che *il diritto* al riconoscimento o all'esclusione sia appreso prima, o, comunque, in maniera diversa, e in conseguenza sia compiuto l'atto giudicativo, affermativo o negativo che sia, ma l'atto, perciò stesso che è compiuto, è appreso come valido. Vi sono casi, in cui il giudizio è *immediatamente* provocato dai contenuti a cui è riferito (questo è il caso della percezione, e dell'apprendimento delle verità evidenti), e vi sono casi in cui è necessaria una mediazione. Vi sono casi in cui l'atto conoscitivo *è chiaro, luminoso* (evidenza di fatto ed evidenza di ragione): e vi sono casi in cui è *cieco, istintivo* (problematico), com'è il caso della memoria e della percezione esterna: ma esso, affermando o negando, decide di ciò che è o non è, constata fatti o obbietti o enuncia verità. Certo non sempre ciò che di fatto provoca l'atto conoscitivo esiste, altrimenti non sarebbe possibile l'errore, ma a tal proposito giova ricordare: 1°, che vi sono casi in cui la verità è facilmente e immediatamente riconoscibile, casi in cui l'apprendimento reca la garenzia della propria validità; 2° che l'errore può esser sempre corretto, 3° che non vi è altra maniera di decidere di ciò che è o non è, che quella di riferirsi ai caratteri proprii dell'atto giudicativo.

Importa distinguere, piuttosto, i casi in cui effettivamente è compiuto l'atto giudicativo, i casi in cui, si potrebbe dire, l'atto giudicativo ha un significato del tutto chiaro ed esplicito, — come accade ogni volta che o sono enunciati fatti constatabili con l'osservazione o con l'esperienza diretta, ovvero

sono enunciate relazioni tra idee —, e i casi in cui l'atto giudicativo ha un significato, che dev'esser scoperto e determinato. Non ogni proposizione è un vero e proprio giudizio, potendo essa essere un travestimento più o meno adeguato del contenuto effettivo del pensiero. Spesso si enunciano proposizioni non implicanti credenza nell'esistenza degli oggetti e non aventi quindi il valore di veri e proprii atti conoscitivi. Se io definisco il centauro, la chimera, l'ippogrifo, non enuncio perciò stesso dei veri e proprii giudizii, perchè io di fatto non riconosco siffatti obbietti, e non li riconosco, perchè essi non si presentano alla mente come aventi dritto ad essere riconosciuti. Ciò che effettivamente è pensato in tali casi non si risolve e non si esaurisce, in ciò che è espresso o verbalmente formulato. L'espressione verbale ha un significato che l'oltrepassa. Ed è tale significato che dà valore alla conoscenza. Non si crede oggi all'esistenza del centauro, della chimera ecc., ma in tanto se ne può discorrere, in quanto in fondo ci riferiamo ad esseri, che si trovavano in tale condizione mentale, *da credere* nel centauro, nella chimera ecc. Il pensiero che noi attualmente abbiamo *è accompagnato* dall'altro pensiero, che esistettero soggetti, i quali potettero fare dei veri giudizii su tali esseri. Anche in tali casi dunque il giudizio si riferisce in ultima analisi a ciò che esiste. Solo che ciò che esiste non forma il contenuto della espressione verbale qual'è enunciata, ma è contenuto del pensiero, a cui l'espressione verbale conduce, o che ad essa offre sostegno. Parimenti, si fanno i giudizii relativi al passato e al futuro, e il passato e il futuro non esistono, ma pronunziandoci sul passato e sul futuro, noi intendiamo riferirci alle condizioni in cui passato e futuro potrebbero diventar materia di giudizii veri. Io enunciando delle verità relative al passato o al futuro, non posso rifermi a ciò che esiste, ma mi riferisco a ciò che esistette o esisterà; ma qual'è propriamente il significato di queste espressioni? Questo, che io mi rappresento individui (o anche mi rappresento me stesso), come esistenti nel passato o nel futuro e quindi come enunciant giudizii veri.

Si fanno dei giudizii, in cui si enuncia una mancanza, una lacuna, e anche tali espressioni verbali non rispecchiano il contenuto vero del pensiero. In tali casi, si esprime in modo positivo il contenuto d'un giudizio negativo. Dire che «c'è una mancanza», che «c'è una lacuna», che «è un' impossibilità», è come dire che non c'è una certa cosa, o che non può esserci e così via. Riconoscere ciò che non è e non può essere, per la mente, equivale ad escludere, negare che una cosa sia o possa essere. Una volta che esistere equivale ad aver dritto ad esser riconosciuto, non può aver alcun senso il riconoscimento di ciò che non esiste, come non ha senso una qualsiasi contradizione.

Si può osservare che vi sono casi, in cui sembra che i giudizii, pur non riferendosi a ciò che realmente esiste (esiste in sè), si riferiscono però sempre a fatti. I giudizii riferentisi ad astrazioni, come quelli riferentisi a fantasmi hanno sempre come contenuto determinazioni reali. Ma è facile ribattere, che, quando, enunciando proposizioni sulle astrazioni, sui fantasmi ecc., si ha coscienza del significato delle parole, non si può fare a meno di riferirsi, in ultimo, ai soggetti che hanno i fantasmi o che fanno le astrazioni, o anche agli obbietti reali, su cui son fatte le astrazioni. Una volta che fantasmi e astrazioni non hanno consistenza per sè presi, è chiaro che possono formar obbietto di vera e seria credenza, solo alla condizione che siano determinati nella loro natura e nel loro significato. In conclusione, o si crede veramente nella realtà di quelli che possono esser detti *entia rationis*, e allora i giudizii relativi ad essi in niente si distinguono dagli ordinarii giudizii, o non si crede agli *entia rationis*, e allora possono divenir materia di giudizii solo quando siano considerati nella loro vera natura e quindi messi in rapporto cogli esseri o soggetti che esistono.

In sostanza il contenuto del pensiero reale o effettivo è più ricco di quello che l'espressione verbale farebbe pensare: questa si arresta alla superficie, e mirando specialmente allo scopo pratico della comunicazione cerca di semplificare il più che è possibile. Ciò non toglie che chi effettivamente pensa

(chi parla e chi ascolta) sottintenda tutti quegli elementi, che sono parte integrante del pensiero reale. I « prodotti dell'immaginazione », le astrazioni e le negazioni, le « impossibilità », le « assenze », non possono esser ritenute per sè esistenti, e quindi non possono neanche essere per sè termini di veri atti giudicativi: possono divenir contenuto di espressioni verbali (proposizioni), le quali vorrebbero avere il significato di giudizii, ma nel fatto non l'hanno. Perchè ciò accada è necessario che siano messi in relazione con oggetti che esistono. In certi casi possono divenir contenuto di giudizii negativi: ciò che non esiste o non può esistere è escluso ed è da escludere. Rimane dunque vero, che non vi ha giudizio, che non si riferisca all'essere o al non essere.

Dal che poi sarebbe errore dedurre che tutti i giudizii si risolvano in giudizii esistenziali *senza residuo*. Se fu errore considerare i giudizii esistenziali come giudizii categorici, è parimenti errore voler risolvere tutti i giudizii categorici senz'altro in giudizii esistenziali. Oltre i giudizii tetici (atti di riconoscimento o di esclusione), vi sono i giudizii predicativi: solo che questi ultimi si sovrappongono in un certo senso ai giudizii semplici, e si articolano con essi in modo da formare un tutto. All'atto di riconoscimento del soggetto, in tali casi, si aggiunge l'atto di attribuzione di un predicato ad un soggetto o di esclusione di un predicato da un soggetto. Anche la materia del giudizio semplice o tetico può assumere una forma complicata, ma vi è un modo di complicazione, che non può non riflettersi sulla struttura dell'atto intellettuale. Dal momento che la materia del giudizio diviene suscettibile di determinazione nelle sue parti e nei suoi nessi (per mezzo di analisi, di comparazione e astrazione), essa deve dar origine ad una specie particolare di atti mentali (giudizii categorici). Dal momento che è sentita la necessità di determinare il contenuto del pensiero risolvendolo nelle sue parti, che è sentita la necessità di sceverare certi elementi dagli altri, mettendoli in particolare rilievo, la materia del giudizio vien ad essere articolata in quella maniera, che è detta relazione predicativa, includente la di-

stinzione di soggetto e predicato. I giudizii predicativi o categorici sono infatti i giudizii, in cui il soggetto, riconosciuto, è ulteriormente determinato (per mezzo del predicato). Si distinguono in esso il riconoscimento del soggetto e l'atto di predicazione: tra i due atti, notava il Brentano, vi è un rapporto analogo a quello esistente tra il genere (colore) e la differenza specifica (rosso), in quanto la differenza specifica implica necessariamente il genere ed è inseparabile da esso, mentre questo è concepibile prescindendo da una determinata differenza specifica.

Dal momento adunque che si è determinata quella specie di «crisi» per cui comincia ad esplicarsi l'attività giudicativa, questa non può non assumere le due forme del porre e del qualificare, forme non indipendenti tra loro, in quanto in tesi generale il qualificare suppone il porre, se pure, almeno nell'espressione linguistica, i due atti, sovrapponendosi, tendano a confondersi (ogni giudizio predicativo esprime il legame tra soggetto e predicato, col segno caratteristico del riconoscimento *è*).

Perchè l'esigenza obbiettivatrice e qualificatrice dei contenuti sia veramenta soddisfatta, è necessario il concorso di molteplici atti funzionali intellettivi, i quali per vie e in modi diversi conducono ad un identico risultato. È solo per mezzo di questi processi che diviene possibile per un verso la distinzione tra cose e attributi o qualità, tra termini e relazioni, e per l'altro la formazione dei varî ordini di concetti, la loro distribuzione in generi e specie, e infine il loro ordinamento sistematico. S' intende poi che tutte le manifestazioni dell'attività intellettiva si accompagnano sempre con l'esplicazione di quella funzione significatrice o espressiva dei contenuti intellettuali per mezzo di segni, la quale solo riesce a fissare i prodotti dell'astrazione, dando loro consistenza e quasi entificandoli.

Non è possibile a noi qui indicare in modo particolareggiato come i varii processi e le varie funzioni si vadano successivamente determinando, articolandosi fra loro e svolgendosi gli uni dagli altri: mentre tutti concorrono ad un

unico risultato, sono manifestazioni di un'attività unica che è l'attività intellettiva. Tutti i giudizî che noi facciamo per qualificare la realtà, e tutti i legami che stabiliamo fra i varî giudizi, sono resi possibili dal concorso delle funzioni accennate. E, si noti, non è in nostro arbitrio di astrarre, comparare, generalizzare ecc., come non è in nostro arbitrio riferire in date maniere i concetti o i giudizi gli uni agli altri dopo che li abbiamo formati: ma ci è imposto da esigenze della mente, le quali poi fanno riscontro alle esigenze poste dalla realtà, come risulta dal fatto che le domande, rivolte dalla mente indagatrice all'esperienza, trovano in questa un'adeguata risposta. Come l'estensione del contenuto attuale della coscienza per mezzo della memoria nelle sue varie fasi rappresenta un fatto che potremmo dire «naturale», rispondente al bisogno di abbracciare, per quanto è possibile, la ricca complessità del mondo che ci sta davanti, così tutti i processi intellettivi appaiono organicamente connessi tra loro in modo da rendere possibile il progressivo sviluppo dell'attività conoscitiva.

3. — LA PERCEZIONE ESTERNA.

Le conoscenze, che, come abbiamo veduto, assumono tutte la forma di giudizii, sono di due specie: immediate e mediate: conoscenze mediate sono quelle ricavate da altre conoscenze; le conoscenze immediate sono il presupposto e la condizione di tutte le altre conoscenze.

Le conoscenze immediate poi si suddividono in conoscenze di fatti e conoscenze di rapporti tra nozioni (le nozioni sono in ultima analisi ricavate dai fatti od obbietti sperimentati). Le conoscenze dei fatti possono riferirsi a ciò che è presente e a ciò che è lontano più o meno nel tempo. Le conoscenze relative al presente sono di due specie: percezione degli atti e delle determinazioni psichiche (percezione interna) e percezione di contenuti sensoriali (percezione sensata esterna). Questa è immediata, ma cieca, istintiva, problematica: può esser vera (non vi sono ragioni per ritenerla falsa *a priori*),

ma può esser falsa. La conoscenza fondata sulla pura considerazione delle nozioni o idee, è immediata anch'essa ed *a priori*: sulla considerazione delle nozioni di essere e non essere è fondata la determinazione del rapporto di loro esclusione, come dalle idee di rosso e di verde emerge immediatamente il rapporto di differenza esistente tra loro.

Per quel che riguarda la percezione esterna occorre far distinzione tra la percezione dei contenuti sensoriali, colore, suono ecc., e la percezione degli oggetti, un edificio, una montagna, una pianta, un animale: solo la percezione dei contenuti sensoriali è veramente immediata; la percezione degli «oggetti» rappresenta il risultato di un'elaborazione o di una costruzione più o meno complicata fatta dalla mente per rispondere a particolari esigenze (sintesi o combinazione di elementi e inferenza). Dal fatto dell'immediatezza della percezione dei contenuti sensoriali fu tratta da taluni la conseguenza della necessaria esistenza di questi: ma ciò è un errore. Il contenuto sensoriale è termine dell'atto sensoriale, non parte di esso. La esistenza del contenuto sensoriale non è garentita dalla realtà dell'atto rappresentativo corrispondente. Si tratta dunque di vedere se vi sono o no ragioni per ammettere l'esistenza dei contenuti sensoriali, perchè qualora vi fossero invece ragioni per escluderla non si potrebbe parlare della loro realtà obbiettiva. Non ha senso dire che essi possono esser sempre considerati «fatti» per lo meno dal punto di vista psichico, perchè una tale espressione non significa nulla: i contenuti sensoriali sono termini degli atti psichici, ma non sono gli atti psichici, e in quanto termini, dato che non possano esser ammessi come reali, non possono esser reali nè fisicamente nè psichicamente: non esistono affatto. Come non esistono al di fuori della coscienza così non esistono nella coscienza. Del resto i contenuti sensoriali, perchè possano esser considerati fatti psichici e subbiettivi (quindi «parti» degli atti di coscienza), dovrebbero poter caratterizzare il soggetto: ora questo è escluso in tutti i modi. La qualità sensoriale non affetta il soggetto, nel senso che essa figuri come suo attributo: la qualità sensoriale è

presente al soggetto, ma non inerisce ad esso; (il soggetto, sentendo, non diventa nè luminoso, nè sonoro, nè pesante).

Comunque sia, i contenuti sensoriali si presentano come «oggetti», in quanto, distinti dalla coscienza, divengono termini di particolari atti di credenza cieca e istintiva. Si tratta dunque di vedere se essi sono oggetti nel senso che esistano per sè, indipendentemente dal soggetto. La questione non può esser risoluta, che fondandosi sull'esame dei contenuti sensoriali, e soprattutto riferendosi alla maniera in cui essi si producono. I contenuti sensoriali non solo sono variabili da individuo a individuo, ma variabili nello stesso individuo in rapporto alle varie condizioni in cui questo si può trovare. I fenomeni di relatività sensoriale o di dipendenza delle sensazioni dalle condizioni fisiologiche (organi sensoriali e sistema nervoso) hanno richiamato sempre l'attenzione dei pensatori. Fenomeni come quello della interferenza per la luce o per il suono poi recavano conferma alla tesi della eterogeneità dei contenuti sensoriali rispetto agli eccitamenti esterni.

La riflessione e l'analisi rivolte allo studio della natura psicofisiologica dei sensi e allo studio delle forze fisicochimiche hanno messo in luce questa verità, che se vi ha un reale indipendente dalla rappresentazione che ne abbiamo, i nostri sensi non ce ne fanno apprendere immediatamente la essenza. I sensi non sono da considerare «canali», per i quali le qualità degli oggetti penetrerebbero nella coscienza, ma piuttosto agenti trasformatori. Non è solamente il suono quale noi ce lo rappresentiamo che differisce essenzialmente dalle condizioni esterne che lo producono: tutte le nostre percezioni hanno per effetto di dissimulare la vera natura del reale. Lo studio della luce, delle sue interferenze e delle sue condizioni di propagazione, suggerisce l'idea che essa obbiettivamente si riduca a un complesso di vibrazioni (ondulazioni di un fluido speciale). Lo studio del calore giustifica una conclusione analoga. È difficile dopo Maxwell di non assimilare i fenomeni elettrici ai fenomeni luminosi. Tutto ciò che noi sappiamo delle combinazioni chimiche concorre a generare in noi l'idea di un universo costituito di elementi,

agitantisi gli uni rispetto agli altri in guisa che l'immobilità e la stabilità delle cose sono da ritenere pura apparenza. Quando la percezione esterna sia presa dunque in senso stretto, quando cioè sia limitata ai contenuti sensoriali, direttamente apprensibili, si può ben dire che essa si riferisce a ciò che non è. Colori, suoni, sensazioni tattili, sapori, odori, non esistono nè fisicamente nè psichicamente (almeno nei limiti in cui sono attendibili le ricerche intorno alle cause determinative di tali contenuti sensoriali), ma solo in quanto «termini» degli atti del vedere, dell'udire, dell'odorare, del gustare: non sono *parti* della coscienza, ma *obbietti*, come è obbietto quello che è desiderato, quello che è ricordato, quello che è immaginato (*obbietti*, ripetiamo, non nel senso di realtà esistenti, ma di termini degli atti psichici).

Ma se la percezione esterna, intesa come percezione dei contenuti sensoriali, è da ritenere falsa ed illusoria, la percezione degli oggetti complessi come alberi, montagne, case, non si può dire che sia per natura sua illusoria: essa in quanto è operazione mediata della mente può bensì andar soggetta ad errore, ma non è per natura sua erronea. Tanto la percezione del contenuto sensoriale, quanto quella dell'oggetto complesso, implicano atti di credenza cieca, istintiva: solo che la credenza nel contenuto sensoriale alla riflessione critica si rivela del tutto ingiustificata, mentre la credenza nell'oggetto complesso può esser riconosciuta legittima. Da tal punto di vista l'atto conoscitivo non ha riferimento al puro contenuto sensoriale — a ciò che è direttamente appreso in un certo momento —, ma a ciò che l'oltrepassa interpretandolo e completandolo. Si ritiene da molti che il dato sensoriale, in quanto è sperimentato, non può non esistere, mentre la percezione dell'oggetto complesso può divenire erronea dal momento che per essa è oltrepassato il dato sensoriale, essendo questo interpretato, integrato, e divenendo perciò stesso obbietto di un giudizio predicativo, il quale poi è suscettibile d'errore. Ora, in base a quello che abbiamo detto, è da ritenere l'opposto.

Comunque, se è lecito parlare della percezione come di atto

apprensivo diretto, immediato nel caso che questo sia rivolto al contenuto sensoriale, non si può riconoscere del tutto legittimo l'uso del termine percezione, quando questa è rivolta all'oggetto complesso. Solo esprimendosi impropriamente si può dire che « si vede un paesaggio », una tavola, un albero. Il vedere, l'udire, hanno un proprio significato solo in rapporto alle qualità sensoriali che possono formare oggetto di intuizione. Quando l'atto conoscitivo è rivolto ad oggetti complessi, risulta di intuizioni, rappresentazioni e giudizii. Col termine oggetto in tal caso è significato qualche cosa che permane identico a sè stesso, da qualsiasi punto di vista sia considerato. L'oggetto è in sostanza veduto diverso secondo che è percepito in una posizione o in un'altra, ad una certa distanza o ad un'altra, con una certa luce o con una luce differente, e così via; ora tutte queste impressioni sensoriali sono considerate come pure parvenze rispetto all'oggetto, che a rigore non è percepito, ma solo pensato. Certo l'oggetto (complesso) è sempre determinato per mezzo di qualità o attributi attinti all'esperienza sensoriale, ma non sono le qualità, in quanto sono sperimentate in un certo momento dal soggetto percipiente, che formano il contenuto dell'oggetto complesso rappresentato, ma sono piuttosto le qualità, quali *si crede* che debbano essere, perchè possano veramente costituire l'oggetto reale, l'oggetto trascendente la coscienza. L'oggetto è costituito così dalla mente coll'utilizzazione di elementi dell'esperienza sensoriale, ma questi vengono ad essere trasfigurati in guisa da non poter esser considerati un puro riflesso delle impressioni sensoriali. La qualità sensoriale, in quanto è veramente contenuto di un atto percettivo (e presenta quindi una certa gradazione di colore, una forma, una grandezza ecc.), può offrir materia per l'astrazione di una nozione, come quella dell'esteso colorato, ma non può offrir materia per la formazione della nozione dell'oggetto complesso (scatola, paesaggio ecc.), il quale è il prodotto della sintesi di molteplici elementi concettuali e di giudizi (tetici e predicativi).

In fondo per poter decidere del valore conoscitivo della

percezione esterna bisogna tener presenti da una parte i vari aspetti che in essa possono esser distinti o anche i varii punti di vista da cui può esser considerata, e dall'altra il vario orientamento della riflessione critica rivolta alla stessa percezione. Il realismo ingenuo si rivela insufficiente appunto perchè, mentre si tien lontano da ogni critica, si limita a considerare il fatto percettivo globalmente, senza distinguerne i varii momenti ed aspetti. Oggetti e qualità sensoriali sono senz'altro da tal punto di vista considerati come reali, se anche non tutte le qualità sono considerate reali in uno stesso senso, in quanto alcune (tattili, visive) sono considerate come transubbiettive senz'altro, mentre altre, le olfattive, gustative, son considerate come aventi bensì un correlato nella realtà obiettiva, ma come insidenti nei rispettivi organi sensoriali (lingua e naso). Gli oggetti si riducono da tal punto di vista a complessi di qualità sensoriali: la coscienza avrebbe solo il compito di accogliere o riflettere le qualità costituenti gli oggetti. Dal momento però che il fatto percettivo fu sottoposto ad analisi, non potette non esser constatata la sua complessità. Noi non possiamo apprender gli oggetti che per mezzo delle specie di sensibilità di cui siamo forniti: ma i contenuti sensoriali, in quanto sono sperimentati, non costituiscono e non possono costituire gli oggetti, i quali, come si diceva, fra l'altro hanno determinazioni che sfuggono a qualsiasi apprensione diretta: di un oggetto solido può essere direttamente appresa una certa superficie, ma le altre superficie e la parte interiore possono esser solo inferite e immaginate. Un oggetto comprendente in sè molteplici qualità non può rivelare, sempre e in uno stesso tempo, tutte le qualità, nel caso che queste siano percettibili con sensi diversi. Vedemmo inoltre che la percezione dell'oggetto subisce variazioni in rapporto alla distanza, alla qualità del mezzo interposto e così via.

A misura che le scienze rivolte allo studio degli oggetti e dei fatti esterni e quelle riferentisi all'uomo (fisiologia, psicologia, e psicofisiologia) si andarono svolgendo, furono poste in luce le difficoltà e le assurdità, a cui necessaria-

mente va incontro il realismo ingenuo. Molto istruttive intanto riescono le osservazioni fatte intorno alla percezione esterna da Aristotele, il quale in parecchi luoghi delle sue opere e più specialmente nel *De sensu et sensibili* insiste sul concetto che se non ci fosse chi vede non si potrebbe parlare di appartenenza del colore al corpo. L'esser colorato non può consistere in altro che nella capacità (possibilità) dell'oggetto di determinare in noi una sensazione di colore: è colorato l'oggetto che suscita o può suscitare in noi una sensazione di colore. Lo stesso si può dire di ciò che è dolce od amaro, caldo o freddo: tali sensazioni sono reali solo finchè noi le sentiamo. Per Aristotele dunque le cose esterne non sono simili ai fenomeni sensoriali primarii per i loro caratteri proprii: e se le qualità che noi apprendiamo immediatamente nella visione, le attribuiamo alla cosa esterna come sua proprietà, siamo in errore. Aristotele non nega che nella realtà possano esistere oggetti estesi, limitati per la forma, in quiete e in riposo ovvero in movimento; solo che le proprietà quali esistono effettivamente nei corpi non corrispondono esattamente in tutti i loro particolari alla percezione sensoriale che l'individuo ha in un certo momento e in certe condizioni. Quando si tenga presente la differenza che Aristotele pone tra il *sensibile proprio* e il *sensibile comune* e la si raffronti alla distinzione posta in tempi posteriori tra le qualità primarie e le qualità secondarie, si deve ben notare la fondamentale concordanza. Aristotele enuncia la verità che la percezione sensoriale, per quel che riguarda sensibili propri, non può esser considerata come rispecchiante fedelmente la realtà, se anche nelle circostanze normali si assume che i dati sensoriali *stanno per qualche cosa* posta al di fuori di noi.

Dal momento che si ebbe coscienza dell'impossibilità di considerare l'oggetto esterno come fornito delle stesse qualità con cui è rappresentato, si dovette cercare di ricostruire il reale, quale si poteva presumere che fosse effettivamente. Di qui l'importanza delle teorie percettive e fisiche costruite dalla scienza, per dare una base salda al realismo

fisico: teoria cinetica, teoria energetica, teoria elettrica. Una volta che non è a parlare della percezione esterna come di intuizione (forma di conoscenza evidente) della realtà, non rimane che stabilirne il valore, fondandosi sull'ufficio che essa compie per l'interpretazione dei fatti.

La percezione degli oggetti (o dei corpi) è costruzione fatta dal nostro pensiero, affine di sodisfare determinate esigenze. Solo nei limiti in cui la legittimità delle esigenze risulti provata, e i mezzi escogitati per soddisfarle risultino adeguati, la validità della percezione esterna è assicurata. Se sono illusori i contenuti sensoriali, non è illusorio il fatto del rappresentarseli, ed è tal fatto che non può esser trascurato. È il soggetto che li trae dal proprio fondo? Con quale meccanismo essi si determinano? Non si può eludere la questione del come e del perchè essi si trovino determinati in certe maniere, del come e del perchè presentino certi caratteri. Come e perchè si ripresentano sempre in determinate circostanze, di luogo p. es.? Come e perchè si riproducono in uno stesso soggetto in certe condizioni, o in tutti i soggetti che si trovano in condizioni analoghe?

La concezione di un mondo fisico posto di là dai dati immediati della coscienza risponde anzitutto al fatto fondamentale dell'esperienza, che le serie di fatti fisici sembra che continuino a passare per le loro fasi, anche quando nessuno possa percepirle. Se in una stanza da una persona è lasciato, supponiamo, acceso il fuoco, questo non attende il ritorno della persona per riprendere la fase che ha raggiunto nel momento in cui fu lasciato. Il fatto cui s'allude deve suggerire naturalmente l'ipotesi che si è dovuta svolgere une serie continua di fasi capaci di suscitare in un centro di vita psichica le esperienze che io stesso avrei provato se fossi stato presente. La concezione di un mondo fisico permanente e indipendente rappresenta inoltre il solo mezzo di rendere intelligibili le corrispondenze e le correlazioni che si riscontrano tra i dati dei differenti sensi, e quelle tra le percezioni dei differenti individui. Si pretende da taluni dimostrare l'impossibilità della conoscenza di ciò che è al di fuori del centro

di coscienza, fondandosi sull'argomento che fu detto «posizione egocentrica», ma non si pensa che tale argomento finisce per esser privo di qualsiasi valore. Una volta che conoscere è sempre azione di uno spirito individuale in un momento dato, o con l'argomento accennato si sostiene che è impossibile conoscere o anche concepire ciò che è al di fuori della coscienza attuale, e allora non si può non metter capo nel solipsismo del presente attuale; o con lo stesso argomento è ammessa la possibilità di concepire qualche cosa oltre l'attualità (quali le esperienze personali di ieri, le esperienze e gli atti mentali di altre persone), e allora non vi è ragione di limitare la possibilità di trascendere il fatto attuale alle cose e ai fatti non fisici.

Se ne deduce che il realismo fisico dal punto di vista epistemologico è ipotesi al più alto grado plausibile. È l'ipotesi con cui possono essere spiegate in modo intelligibile fatti per altra via inesplicabili. Le impressioni sensoriali, in quanto sono sperimentate dagli individui, sono transitorie, discontinue, confuse, frammentarie, ma valgono a suggerire per varie vie l'esistenza di un complesso di oggetti, di fatti collegati tra loro, continui nel tempo, complesso di oggetti posto di là dall'attività percettiva. Si considerino ad es. i molti fatti sperimentali che dànno appoggio all'ipotesi dell'esistenza di raggi di luce invisibile, posti di là dalle due estremità dello spettro. Si può anche tentare di esprimere fatti di questa specie, adoperando termini che si riferiscono esclusivamente a impressioni sensoriali, ma si deve riconoscere che si è costretti a ricorrere ad una circonlocuzione del tutto artificiosa. Vietare alla scienza di occuparsi di ciò che non è dato, colmando le lacune dell'esperienza con l'intercalazione di fatti ipotetici, sottraentisi ad ogni percezione, e coll'*extrapolazione* di fatti in tempi e luoghi inaccessibili alla percezione, equivale ad arrestarne il progresso. Si dice, è vero, che la scienza in fondo ragiona *come se* i fatti impercettibili accadessero realmente; ma questa concezione del *come se* non è che un sotterfugio, un artificio privo di qualsiasi valore. Il fatto che la scienza è essenzialmente e naturalmente realista, come

ha dimostrato il Meyerson, è la miglior prova della legittimità del realismo.

È bene non perder mai di vista che con gli stessi argomenti con cui l'antirealismo crede di sbarazzarsi della realtà fisica indipendente dallo spirito, può sopprimere gli altri soggetti pensanti. E quando non si voglia giungere a tale conclusione, bisogna bene spiegare l'accordo degli spiriti tra loro, compito questo di cui il Berkeley si rese conto, quando fece ricorso all'ipotesi teologica, della quale certi antirealisti non vogliono sentir parlare.

La conclusione a cui si giunge dunque è che la così detta esperienza fisica (costituita dagli atti rappresentativi di contenuti sensoriali, e dalla percezione di oggetti complessi — qualità e relazioni di ordine fisico —) presenta caratteri, su cui dev'esser richiamata l'attenzione. Essa in quanto risulta dal concorso di peculiari atti psichici, quali sono appunto quelli percettivi sensoriali, può esser considerata come una forma o una specie di esperienza; ma quando si abbia riguardo agli oggetti a cui gli atti costitutivi di essa si riferiscono, non può esser messa allo stesso livello della vera esperienza e quindi della percezione interna, che, come si sa, implica l'unità di percipiente e percepito. L'esperienza esterna, in quanto *esperienza fenomenale* che include distacco del soggetto dall'oggetto, non può avere il carattere di certezza e di evidenza che ha l'esperienza interna.

Non è a parlare pertanto di una percezione diretta o immediata (intuizione) della realtà esterna. L'esistenza di un mondo esterno indipendente, posto di là da quel centro di vita e di coscienza che diciamo io, ha bisogno di esser dimostrata, e può esserlo solo col seguire il procedimento che è seguìto ogni volta che dagli effetti si risale alle cause. In tal caso non si può sfuggire alla necessità di costruire ipotesi (mezzi esplicativi), le quali hanno valore nei limiti e nella misura che spiegano i fatti; e riescono naturalmente tanto più in questo loro compito, quanto più valgono a collegare elementi o fatti in apparenza disparati (cangiamenti in rapporto a certe condizioni), e quanto più le conseguenze delle ipotesi,

mentalmente anticipate e legittimamente costruite, trovano conferma nella realtà. — L'affermazione della realtà esterna dunque ha il valore che le viene dall'essere il mezzo più adeguato per sodisfare le più profonde esigenze dell'intelligenza, e dall'essere l'*unica spiegazione plausibile* del corso dei fatti come sono direttamente sperimentati nella coscienza. Ed ecco che tutte le teorie fisiche costruite appunto per dar ragione dei varii ordini dei fenomeni sensoriali hanno tanto più valore quanto più rispondono al loro ufficio di forme di mediazione per il collegamento di termini, e per la determinazione di relazioni tra fatti, che ad una prima considerazione si rivelano non suscettibili di connessione razionale.

4. — La memoria.

Le forme di conoscenza immediata di cui ci siamo finora occupati, si riferiscono al modo temporale presente (percezione interna e percezione esterna): ma vi sono altre forme di conoscenza immediata che si riferiscono agli altri due modi temporali, al modo temporale futuro e a quello passato. La prima assume la forma di anticipazione mentale o di costruzione immaginativa determinata in prevalenza dall'associazione delle idee, e da differenti specie d'inferenza (previsione). Da tal punto di vista essa deve entrare nel novero delle forme di conoscenza mediata. La forma di conoscenza rivolta al passato — memoria —, per il carattere di intuizione che presenta, dev'esser senza dubbio considerata come forma di conoscenza immediata. Non ha senso dire che nella memoria l'immagine presente sta per il passato, perchè ciò dicendo, si allude sempre a quell'immediato riferimento al passato, che è l'essenza della memoria. La memoria presa in senso stretto non è riducibile ad altro: essa implica una forma peculiare di distacco dell'oggetto dall'atto rappresentativo corrispondente. Non ogni forma di conoscenza relativa al passato è memoria nel senso stretto, appunto perchè non ogni conoscenza del passato presenta quel carattere di intuizione che è essenziale alla memoria. La massima parte anzi

delle nostre conoscenze relative al passato sono inferenziali, perchè, fondate su induzioni da documenti o da *tracce* lasciate dall'esperienza del passato. Anche la memoria in quanto attività rappresentativa rivolta al passato utilizza in un certo senso le tracce che il passato ha lasciato dietro a sè, solo che queste tracce non si trovano incorporate in documenti (monumenti, «segni fisici»), ma sono determinazioni particolari, che la stessa attività rappresentativa è andata assumendo mentre il presente si stava realizzando. Il tempo, e quindi l'attività psichica che si va realizzando nel tempo e lo costituisce, lascia delle *tracce* o *segni* che poi compiono l'ufficio di eccitamenti o stimoli per la ricostruzione del passato. Il tratto caratteristico della memoria è appunto in questo: che essa utilizza le determinazioni prodottesi nella coscienza. Non vi è memoria senza riconoscimento e quindi senza collegamento del passato col presente dell'individuo. Prescindendo da questo non avrebbe senso parlare di intuizione del passato. Naturalmente con ciò s'intende solo descrivere il fatto senza presumere di spiegarlo. Non occorre aggiungere che lo sviluppo della memoria è agevolato dall'associazione delle idee e dall'inferenza: queste però possono offrire la materia alla funzione mnemonica, ma non la costituiscono. La memoria non ha in sè la garenzia della propria validità: è conoscenza implicante un atto di credenza istintiva o cieca. È possibile accertare la validità o la fedeltà di questo o quel ricordo particolare, ma sempre riferendosi ad altri ricordi che, per esser più vicini al presente, o per altre ragioni (interessamento maggiore, ripetizione ecc.), hanno un grado maggiore di vivacità e quindi sono accompagnati da un atto di credenza più salda. Se è possibile appoggiare certi ricordi su altri ricordi, è da escludere che possa esser dato un fondamento di certezza alla funzione della memoria per sè presa.

Abbiamo così passato in rassegna le varie forme di conoscenza immediata, dimostrando come questa in fondo abbia un campo molto ristretto. Tale campo non può esser ampliato che per mezzo della conoscenza mediata.

5. — La conoscenza mediata.

Bisogna distinguere anzitutto la mediazione associativa e la mediazione logica.

La prima è resa possibile dall'associazione delle idee: un'idea presente (rappresentazione attuale) ha virtù di richiamare una o più idee non presenti per effetto dei legami che una rappresentazione simile a quella attuale ebbe con altre idee in passato. È mediazione meccanica in quanto la rievocazione ha luogo per una specie di «necessità fisica» (abitudine), ed i legami possono anche sfuggire alla coscienza dell'individuo. Essa, mentre contribuisce all'ampliamento dell'orizzonte pschico e all'arricchimento del contenuto di coscienza, d'ordinario sfugge a qualsiasi controllo e indirizzo da parte del soggetto. Essa poi, in quanto è determinata dalle relazioni (di spazio, di tempo, di somiglianza), in cui le rappresentazioni potettero solo *di fatto* trovarsi in un certo momento e in certe condizioni nella coscienza, non può essere razionalmente giustificata. Ha importanza in quanto fornisce la materia alle funzioni razionali, ma non è per sè funzione razionale.

La mediazione logica, in quanto derivazione di una conoscenza da altre conoscenze, logicamente giustificabile, è resa possibile dai principii logici e più particolarmente dal principio di contradizione.[1]

---

[1] Il principio di contradizione è preso qui — come principio supremo della conoscenza — nel senso aristotelico. Non s'intende dire che tutti i principii siano riducibili senz'altro a quello di contradizione, nè che dallo stesso principio siano in alcun modo derivabili le nostre conoscenze; ma si vuol dire che le conoscenze evidenti (specie d'incompatibilità e d'impossibilità del contrario) possono assumere la forma dell'alternativa contradditoria. Naturalmente perchè possano assumere una tal forma, dev'esser supposto l'apprendimento evidente della loro validità, prescindendo dal principio di contraddizione. La contrarietà, la differenza, la correlatività ecc. non sono evidenti, perchè siano applicazioni del principio di contraddizione, ma assumono la forma del principio di contraddizione in quanto sono casi d'incompatibilità e d'impossibilità del contrario come lo è appunto il principio di contraddizione. Questo, in quanto è la formula astratta di ciò che presentano di comune molteplici casi di evidenza, è il prodotto della riflessione (della generalizzazione e dell'astrazione). Vedi a questo proposito l'altro saggio *I fondamenti ultimi della conoscenza umana*; contenuto in questo volume.

Argomento vivo di discussione è stata sempre la determinazione dei principî logici regolativi di ogni forma di conoscenza, tanto di quella puramente razionale quanto di quella sperimentale. Noi crediamo che, se non si vuole speculare nel vuoto e quindi fantasticare, l'origine dei principî regolativi della cognizione debba essere cercata nelle «azioni vitali» dell'intelligenza, considerate in concreto e quindi in relazione agli oggetti a cui necessariamente sono rivolte. Il fatto conoscitivo deve essere colto sul vivo nella sua esplicazione e deve essere fissato com'è colto.

Dicemmo che la funzione essenziale del pensiero conoscitivo, la funzione giudicativa, ha questo di proprio, che si compie per mezzo dei due atti dell'accettare e dell'escludere (affermare e negare), i quali si trovano tra loro in un rapporto di completa esclusione e sono tali da esaurire il campo di loro applicabilità: ciò che è affermato è assolutamente escluso che possa essere negato, come ciò che è negato è assolutamente escluso che possa essere affermato. D'altra parte, tutto quel che non è affermato è negato, come tutto quel che non è negato è affermato, sempre rispetto all'obbietto che si prende a considerare e a cui si trova rivolta la funzione giudicatrice.

Non può avere senso il porsi la questione del perchè la funzione conoscitiva originaria si esplichi con tale ritmo e non con un altro, trattandosi di un fatto ultimo e quindi originario che può e deve essere constatato, una volta che è realizzato, senza che possa essere ridotto ad altro. Del resto la relazione di esclusione reciproca dei due atti costitutivi della funzione giudicatrice si presenta con tale carattere di certezza e di evidenza (è il termine ultimo di riferimento di ogni specie di evidenza e di ogni forma di necessità logica), che non ha bisogno di legittimazione di sorta. Si può o non si può giudicare: ma dal momento che si giudica, dal momento che sono realizzate le condizioni richieste per l'esplicazione di tale forma di attività, non si può sfuggire alla necessità di riconoscere o di escludere, di dire di sì o di no. Ma dicemmo già che gli atti vitali della funzione giudicatrice

ricevono valore e consistenza sempre dal necessario rapporto in cui si trovano con determinate condizioni obbiettive: vogliamo dire che essi in tanto possono avere origine in quanto sono provocati da speciali dati, e in quanto rispondono alle esigenze poste da questi stessi dati. Gli atti, quali peculiari maniere di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto, hanno per risultato di considerare l'oggetto come essere, ovvero di escluderlo dagli esseri. Ma allora si capisce come il ritmo funzionale dell'affermare e del negare, a cui si è accennato, implichi necessariamente la relazione di esclusione reciproca tra essere e non essere. Una volta che l'attività giudicatrice è il mezzo di rivelazione alla coscienza dell'essere e del non essere, le modalità di esplicazione di tale attività devono riuscire determinative delle relazioni tra essere e non essere.

Il rapporto di esclusione, come è facile capire, prima è trovato realizzato nei casi particolari concreti e poi nei prodotti di astrazione e di generalizzazione fino a che è colto come rapporto tra l'essere e il non essere. Dai primi albori dell'attività conoscitiva in cui sono appresi con la maggior sicurezza rapporti di uguaglianza o di non eguaglianza tra particolari contenuti rappresentativi, è, in sostanza, per lo meno implicitamente enunciata l'impossibilità che l'essere coincida col non essere. A misura che la riflessione si estende e si approfondisce, diviene per ciò stesso atta a cogliere in modo sempre più preciso, più esatto i rapporti in cui gli atti di pensiero si trovano tra loro e quindi anche i rapporti tra gli oggetti a cui gli atti sono rivolti. Si vanno così maturando le condizioni per la formulazione dei principî logici fondamentali esprimenti l'essenza del pensiero. È in virtù della riflessione, dell'astrazione e della generalizzazione che la mente può giungere all'enunciazione di principii o norme assolute universali, come quello di contradizione e del terzo escluso. E quando si pensa che questi stessi principî sono in fondo costitutivi di quella che è detta necessità logica o razionale, si comprende come essi assurgano all'ufficio di leggi regolative di tutto lo sviluppo della cognizione

umana. I varî processi di mediazione e quindi tutte le forme di ragionamento figurano come applicazione — a certi contenuti e in determinate condizioni — delle leggi supreme dell'intelligenza.

La funzione intellettiva, per il conseguimento dello scopo che le è immanente, non può non utilizzare tutti i mezzi che sono a sua disposizione per la determinazione di verità che abbiano il grado massimo di certezza. Tutte quelle relazioni che sfuggono ad un apprendimento immediato sicuro — relazioni tra oggetti e relazioni tra concetti di varia complessità, di diversa comprensione ed estensione — non possono essere poste in luce se non *mediatamente*, vale a dire attraverso la considerazione di altre relazioni o di altre idee più facilmente apprensibili e già note; ed ogni processo di mediazione, in fondo, non ha altro ufficio se non quello di indicare e precisare gli anelli intermedii che possono servire a collegare quelle nozioni che ad una prima ispezione non sembrano collegabili tra loro. La mediazione, però, ha valore realmente conoscitivo solo in quanto è diretta e regolata da rapporti logici (subordinazione o sopraordinazione dei concetti, esclusione reciproca, distinzione, dipendenza e così via); ora tutti questi rapporti logici tra le nozioni implicano l'applicazione, a contenuti diversi e in circostanze diverse, di quei principî fondamentali che, come abbiamo veduto, traggono origine dal ritmo funzionale dell'attività giudicatrice.

Fra i principii logici quello di contradizione ha particolare importanza. Esso, come è noto, può essere enunciato: è impossibile che un predicato sia insieme e sotto lo stesso rispetto attribuibile e non attribuibile ad un soggetto. Esso naturalmente ha riferimento al passato e al futuro come al presente: come niente è al di fuori del tempo, così niente sfugge alla sua azione. Può esser fatta la questione se il principio di contradizione, oltre ad essere il principio supremo, è anche *il solo* principio logico fondamentale, quello cioè a cui gli altri (principio d'identità e del terzo escluso) sono riducibili. È stato con ragione osservato che il principio d'identità, in quanto principio logico, quindi necessario ed universale,

non è che una maniera diversa di esprimere il principio di contradizione (Aristotele infatti non l'annovera tra i principii o assiomi logici). Il principio d'identità per avere valore assiomatico deve necessariamente assumere una forma negativa: «A è A» non può avere che questo significato «Non c'è A che sia non A»: è, come si vede, la formula del principio di contradizione. Quando invece sia enunciato affermativamente, esso non può essere un principio assiomatico, implicando l'esistenza di A: perchè possa aver senso il dire che l'orologio è orologio, dev'esser supposta l'esistenza dell'orologio: ciò che esiste non può esser conosciuto che sperimentalmente. Quando dunque il principio d'identità non s'identifica col principio di contradizione, esso può aver solo valore di giudizio predicativo o composto: l'orologio (esistente, e quindi preso in considerazione) presenta i caratteri dell'orologio.

Si ammette anche un altro principio logico fondamentale accanto ai principii d'identità e di contradizione, ed è il principio del terzo escluso: tra l'essere A e essere non A non vi è terza possibilità. È facile osservare che qualche cosa per poter non essere nè A, nè non A, bisognerebbe che fosse e insieme non fosse non A (fosse *non A* e non *non-A*). Ora questo appunto è impossibile per il principio di contradizione. Sembrerebbe legittimo dunque conchiudere, che l'assioma logico fondamentale è il principio di contradizione.[1] A questo si riferirebbe Aristotele, quando considera il principio di contradizione come il principio unico e supremo della cognizione *a priori* umana. È certo che a tale principio è assicurato il processo di mediazione logica. Ogni altro principio finisce per essere sotto la garenzia del principio di contradizione. Variando la materia o i termini tra cui è colta la contradizione, il principio di contradizione può assumere forma diversa. Si può menzionare il principio di opposizione (il bleu

[1] Tutto questo deve essere ammesso con le limitazioni e con i sottintesi indicati nella nota precedente e con le osservazioni fatte nel saggio già citato «I fondamenti ultimi della conoscenza».

non può esser rosso) e il principio dei correlativi (non vi è causa senza effetto, non vi è padre senza figlio ecc.).

Comunque sia, la necessità logica o razionale non esprime se non la conformità ai principii che si rivelano evidenti. Tutto ciò che include in qualche maniera violazione di tali principii dev'esser ritenuto assurdo e quindi impossibile. Ovunque si presentino termini incompatibili tra loro come si oppongono l'essere e il non-essere, si può parlare di contradizione (contradizione = assurdità, impossibilità).

Come l'attività giudicativa, in quanto tetica, fornisce la materia onde sono enucleati i principî logici riferentisi al rapporto fra l'essere e il non essere, così le determinazioni secondarie della stessa attività giudicativa (determinazione predicativa nelle sue varie forme) offrono la materia per l'enucleazione di altri principî ugualmente regolativi della cognizione. Còmpito essenziale del pensiero è, come s'è visto, quello di determinare il contenuto a cui esso è rivolto, e la determinazione non può avere luogo se non con l'atto di qualificazione. Ora, poichè quest'atto di qualificazione è possibile solo — per la natura propria della mente umana — per mezzo della discriminazione dei due termini correlativi del soggetto e del predicato, ogni determinazione effettiva di obbietto deve rivelarsi sospesa alla condizione dell'articolazione dei due termini soggetto e predicato, mediante quella speciale relazione che è detta appunto predicativa.

Il principio che non è possibile determinare logicamente la materia del pensiero senza articolarla nelle due parti del soggetto e del predicato, è attinto, pertanto, dalla riflessione sull'atto di predicazione, che è atto originario, atto vitale dell'intelligenza. Ciò che vi ha di necessario e di universale nel cosiddetto principio di sostanza, corrisponde al contenuto del principio di predicazione quale noi l'abbiamo enunciato. Con che poi non si vuol dire che con l'atto di predicazione si esprima soltanto il rapporto d'*inerenza,* il rapporto di sostanza e di accidente, ma si vuol dire solo che è impossibile sfuggire alla necessità di determinare il contenuto del

pensiero nella forma della relazione predicativa (relazione tra soggetto e predicato). Tale necessità del pensiero forma appunto il contenuto del principio di sostanza, quando questo è inteso in una certa maniera e quando gli è attribuito un determinato valore.

Noi crediamo che dev'esser fatta distinzione tra il rapporto di sostanza ed accidente (rapporto d'inerenza) e quello che diciamo principio di predicazione o di sostanza che si voglia dire. Quest'ultimo in quanto è attinto dalla riflessione sopra un atto originario del pensiero, esprime un'esigenza, a cui la mente non può derogare nell'esplicazione della sua attività conoscitiva. Il rapporto di inerenza invece è attinto dall'esperienza ed esprime solo quel particolare rapporto che in date condizioni è constatato tra certi contenuti di pensiero. A noi ora non importa precisare da quali forme di esperienza un tale rapporto è attinto (esperienza del permanente, o del relativamente permanente, rispetto al variabile e al mutevole, esperienza dell' unità di coscienza permanente rispetto al flusso dei fatti psichici, esperienza della molteplicità di qualità o attributi sensoriali compenetrantisi tra loro e coincidenti in determinati punti dello spazio, e così via): quel che è certo è che noi, in tanto arriviamo a formarci le idee di sostanza e di accidente, in quanto l'esperienza ce ne fornisce il modo; e poichè il mutevole ha sempre luogo nel permanente, poichè le variazioni suppongono sempre un fondo in cui si producono e si vanno determinando, si capisce come ogni idea di accidente richiami l'idea della corrispondente sostanza, come d'altra parte ogni sostanza (permanente) si trovi realizzata in determinazioni più o meno variabili e mutevoli. — La prova che il principio di predicazione corrisponde ad una necessità del pensiero (per cui dev'esser tenuto distinto dall'apprensione del rapporto di sostanza) si ha in questo, che esso, come non si limita ad esprimere il rapporto d'inerenza, ma anche qualsiasi altro rapporto determinativo di un certo contenuto (rapporto di *parti logiche,* come quando si dice: il colore è rosso, o rapporto tra parti e tutto, come quando si dice che un aggregato è composto di un tal numero di elementi ecc).,

così dà origine all'idea di identità predicativa, la quale poi dev'esser distinta dalla pura eguaglianza (identità formale). Quando si dice infatti che A è B, non si vuol affermare l'eguaglianza tra A e B nel senso che B figuri come un duplicato di A, ma si vuol dire che A (supposto caratterizzato in una certa maniera) è anche B (è ulteriormente determinato per mezzo di B). Il contenuto del giudizio predicativo può variare, ma la forma di articolazione delle sue parti permane immutata. La necessità di tale forma è espressa dal principio di predicazione. Non ogni materia certo può esser predicativamente articolata: è necessario che vi sia una parte fondamentale e una parte determinativa: ma supposte esistenti tali parti, la mente non può fare a meno di enunciare la relazione predicativa.

Da quel che si è detto risulta, che la sostanza presa in senso rigoroso (rapporto di compenetrazione reciproca di molteplici qualità) non è una nozione *a priori:* non vi è nè una categoria di sostanza, nè un principio *a priori* di sostanza in tal senso. La nozione di sostanza è empirica, il legame tra accidente e sostanza è stabilito in base all'esperienza. Ed in base all'esperienza è stabilita la correlazione dei termini sostanza e accidenti: è sostanza ciò che ha gli accidenti, e gli accidenti non sono che determinazioni della sostanza. Il principio della predicazione, l'abbiamo detto già, in quanto principio logico, come ha riferimento al rapporto d'inerenza così ha riferimento a molteplici altri rapporti.

Tra i principii logici è posto anche il principio di ragione, che si può enunciare così: ogni tesi deve esser giustificata. Ogni affermazione che non ha in sè stessa la garenzia della propria validità, dev'esser dimostrata, e quindi deve esser messa in una relazione necessaria con ciò che è ritenuto vero. Il principio così inteso sta per la funzione razionale nella sua astrattezza e generalità: è il principio, che esprime qualsiasi forma di sistemazione. Da tal punto di vista non ha valore solo nella sfera ideale, ma in tutte le sfere in cui vi ha connessione o articolazione tra le varie parti o elementi (connessione o articolazione necessaria, s'intende).

Ciò che importa notare è che il principio di ragione, in quanto principio logico, in quanto principio riferentesi alle cognizioni, non può esser messo a livello degli altri principii logici. Questi sono attinti dalla considerazione degli atti giudicativi in quanto tali, mentre il principio di ragione è attinto dalla considerazione del processo di mediazione (processo raziocinativo in generale). Uno dei tratti più caratteristici dell'intelligenza umana *è il potere di conchiudere*. La mente è mente in quanto esige ed effettua la giustificazione delle cognizioni che va acquistando. Perciò stesso che è capace di distinguere tra vero e falso, rendendosi conto dei caratteri dell'uno in opposizione a quelli dell'altro, sente il bisogno di determinare le ragioni (motivi) delle proprie affermazioni (o negazioni). La giustificazione quando non risulta *immediatamente* dalla considerazione dei fatti o delle nozioni, è ricercata in *altre* cognizioni. La considerazione dei dati di fatto — è bene ricordarlo — può dare la scienza o certezza, non la necessità (impossibilità dell'opposto), che è data dalla considerazione delle nozioni per sè prese e dei rapporti esistenti tra i loro elementi. Cercare la giustificazione delle cognizioni in altre cognizioni è ragionare; e ragionare è conchiudere. Naturalmente, perchè certi giudizii diano la garenzia della verità di altri giudizii, si richiedono certe condizioni, che è possibile determinare solamente fondandosi sui caratteri proprii delle conoscenze certe e inoppugnabili e quindi richiamandosi alla capacità che abbiamo di riconoscere il vero distinguendolo dal falso (evidenza immediata e mediata).

Il cosiddetto principio di ragione dicevamo dunque non è che l'espressione astratta delle maniere d'esplicarsi dell'attività razionale. Solo motivi o ragioni apprese come sufficienti valgono a giustificare le affermazioni. *La conchiusione* in senso stretto è giudizio che presenta caratteri speciali in confronto di tutti gli altri giudizi: è giudizio *determinato* da altri giudizii, e non semplicemente determinato, *ma motivato* e riconosciuto motivato da tali (uno o più) giudizii. Nell'idea di giustificazione logica sono contenuti i caratteri

dell'*evidenza* e dell'*apoditticità*. Il giudizio deve risultar vero in virtù delle premesse e solo in virtù di esse, e per di più deve essere riconosciuto *necessariamente* vero. Le note dell'evidenza e dell'apoditticità — si noti — non appartengono alla conchiusione in quanto tale, e neanche alla determinazione (o motivazione) per mezzo di altri giudizî, (altrimenti un giudizio derivato in modo giusto — formalmente giusto — da premesse materialmente false dovrebbe essere evidente), ma al giudizio esprimente in *concreto* la connessione logica della conchiusione con le premesse. Tale giudizio, s'intende, non è presente alla mente nella sua formula, per così dire, astratta e generale, perchè in tal caso il collegamento di esso con la tesi affermata esigerebbe alla sua volta giustificazione logica col pericolo di cadere in un processo all'infinito, ma pervade e informa tutto il processo raziocinativo e ne determina il carattere specifico. Nel ragionamento: « Pietro è uomo » dunque « Pietro è mortale », il processo di mediazione si trova come pervaso dal pensiero implicito, che « non vi può esser Pietro in quanto uomo, che non sia mortale ». Questo pensiero, in quanto è veramente determinativo dell'unità del processo, non è una semplice premessa, ma rappresenta piuttosto il legame tra le premesse e la conclusione. La conclusione in tanto è possibile in quanto nel fondo è veduta l'impossibilità, nell'esempio citato, dell'esistenza di Pietro, s'intende, in quanto uomo, senza che egli sia mortale.

Qui non è inopportuno, prima di andare innanzi, accennare alla distinzione che deve essere fatta in ogni processo raziocinativo, tra il contenuto del pensiero svolgentesi nel processo e gli atti della mente rivolti allo stesso contenuto. Nel ragionamento il contenuto della conclusione si trova così connesso con quello delle premesse, che non è possibile ammettere la verità dell'un contenuto, escludendo (negando) la verità dell'altro. Si diceva appunto che il nerbo di ogni ragionamento si trova nel giudizio (evidente ed apodittico) esprimente in concreto la relazione tra premesse e conclusione. Da tal punto di vista il principio determinativo del

ragionamento è in ultima analisi il principio di contradizione, o più generalmente, d'incompatibilità, il principio cioè esprimente l'impossibilità di ritenere vere le premesse senza ritenere vera la conclusione, e viceversa. Ma l'attenzione, invece di essere rivolta al contenuto o all'obbietto del pensiero, può essere rivolta agli atti della mente. Per tale rispetto, l'atto di pensare la conclusione è determinato dall'atto di pensare le premesse: l'un atto è *motivato, causato* dall'altro atto di pensare. È qui la prima origine della nozione di causa. Aggiungiamo che anche nel campo pratico si realizza un fatto analogo: la volontà del fine determina la volontà del mezzo: l'interesse per un certo oggetto suscita l'interesse per ciò che si presenta connesso col primo se anche per se preso può esser ritenuto indifferente.

Ma prima di fermarci a considerare la nozione e il principio di causa è opportuno fermarci ancora un momento a considerare le diverse specie di mediazione logica (processi inferenziali). Il processo raziocinativo per poter esser valido — è chiaro — deve avere la garenzia della sua verità in se stesso: se avesse bisogno d'una prova si sarebbe costretti a procedere oltre nella ricerca del fondamento di verità, e finchè tale fondamento non fosse trovato, si sarebbe costretti a procedere all'infinito. Solo a condizione che il processo raziocinativo abbia in sè stesso la garanzia della verità, esso può riuscire dimostrativo.

La forma tipica del ragionamento è rappresentata dal sillogismo, e ciò perchè in esso il giudizio informativo del processo presenta i caratteri dell'evidenza e dell'apoditticità. Perchè il giudizio informativo dell'inferenza presenti tali caratteri, è necessario che la sua materia si trovi articolata in guisa che la negazione di essa — nel caso che si tratti di un giudizio affermativo —, e il suo riconoscimento — nel caso che si tratti di un giudizio negativo — implichi contradizione; è ciò che si rende appunto esplicito nel sillogismo.

Un esame esauriente delle condizioni del processo raziocinativo valido deve comprendere non solo quel complesso

di condizioni che sono di pertinenza della logica, ma anche quelle condizioni che sono più propriamente di ordine psicologico. E invero due individui possono enunciare dei giudizii del tutto uguali senza che da questi ricavino le conclusioni di cui i giudizii sono suscettibili. Per un individuo i giudizii possono esser motivo sufficiente per il compimento di altri giudizii, mentre per un altro non offrono materia per alcuna deduzione. Non basta dunque la presenza di determinati giudizii nella mente, perchè si verifichi il processo raziocinativo, ma il soggetto deve avere il proposito e la disposizione a compiere gli atti intellettuali che rendono possibile il concludere. E non basta ancora. È necessario, che le leggi evidenti secondo cui il giudizio è motivato siano presenti alla coscienza. Determinare le condizioni in cui è possibile un giudizio evidente e apodittico, mediante l'analisi della materia dei giudizii, rappresenta uno dei principali compiti della logica; determinare le disposizioni necessarie, perchè di fatto sia compiuto un processo di mediazione logica valido, è compito della psicologia.

Provare deduttivamente un giudizio generale o particolare, equivale a mostrare che per poter rigettarlo bisognerebbe poter rigettare sia una sia più proposizioni, che sono ritenute vere. Questo e non altro si fa quando si costruisce un sillogismo, una dimostrazione analitica, una dimostrazione *a priori* nelle scienze della natura. Costruire un sillogismo, secondo la teoria aristotelica, è porre come verità due proposizioni, una maggiore e una minore: e poi ricavarne una conclusione in modo che questa debba esser ammessa, una volta accettate le due proposizioni. Come la mente giunga ad ammettere le due proposizioni non si deve indicare qui: si può aver presente una massima o un principio generale, e cercare i casi in cui esso diventa applicabile; si possono aver presenti due idee e insieme una che le colleghi; si può cercare il modo come due idee, che sembrano estranee l'una all'altra, possano essere collegate fra loro. Quel che si deve tener presente è che non può bastare formare due proposizioni qualunque, ma si richiede che le due proposizioni,

avendo un termine comune, possano essere articolate tra loro *dapprima spontaneamente*, e poi con riflessione.

In modo analogo si procede nella dimostrazione analitica. Il matematico assume come veri un certo numero di definizioni, di assiomi, e tali proposizioni costituiscono il fondamento di tutto l'edificio delle verità matematiche. Ad ogni passo si richiama alla mente che per poter dubitare della verità di una certa tesi, bisognerebbe non ammettere la verità dei principii da cui si è preso le mosse. Ogni problema complesso è decomposto in un certo numero di problemi più semplici: questi son decomposti alla loro volta in problemi più semplici ancora e così si giunge a quelle affermazioni che sono riconosciute vere, perchè evidenti. Ciò che caratterizza il ragionamento analitico è questo: che si procede ad una serie di sostituzioni di questioni fino a che si giunga a verità che non possono non essere accettate.

Con lo stesso procedimento diviene possibile l'applicazione del metodo dimostrativo *a priori* nelle scienze della natura (in quella parte di esse che ne è suscettibile). L'ottica geometrica p. es. ha uno svolgimento matematico: essa aggiunge alle verità matematiche ordinarie un certo numero di assunti (definizioni): tale p. es. la tesi che uno specchio concavo è da considerare come uno specchio contenente faccette piane infinitamente piccole. Non sono escluse però le leggi verificate dall'esperienza: è una legge di tal fatta quella della riflessione dei raggi luminosi sopra uno specchio piano. Sulla base delle definizioni e delle leggi, la scienza procede *a priori*. Dal momento, che è riconosciuta la verità di tale o tal altra tesi, non si può far a meno di ammettere la verità anche di altre tesi.

Perchè sia applicabile il metodo deduttivo analitico *a priori*, è necessario dunque che la mente si trovi in grado di connettere determinati giudizi in guisa da entrare in possesso di cognizioni apodittiche e evidenti. Nei casi in cui ciò non è possibile si ricorre alla forma di mediazione, che è detta induttiva. I giudizi mediati (o conclusioni) in tal

caso non presentano caratteri di certezza e di sicurezza, ma solo di probabilità in quanto sono fondati sulla considerazione dei casi simili (in condizioni simili) e della uniformità (rapporti costanti).

Ciò che si produce una volta offre garenzia sufficiente per ciò che si produrrà sempre e da per tutto: questa l'essenza del processo induttivo. Certo non qualunque numero di casi simili o di rapporti costanti offre garenzia per la generalizzazione: quanto più cresce il numero delle constatazioni fatte, e quanto più crescono i casi di concordanza, tanto più la generalizzazione è ritenuta legittima. Da tal punto di vista il processo raziocinativo dell'induzione si ispira agli stessi principii a cui si ispira il calcolo delle probabilità. Lo scienziato, che sperimentando sulla relazione in cui A e B si trovano tra loro, constata che A e B si trovano costantemente connessi, nonostante che variino certe circostanze della sua esperienza, viene a realizzare le condizioni di applicazione del calcolo delle probabilità. La probabilità cresce anzitutto col numero delle esperienze fatte e riuscite, poi cresce con la qualità delle stesse esperienze: più le circostanze realizzate dallo sperimentatore sono complicate, variate, più sembra da escludere che B segua A solo per caso. Un fenomeno osservato in certe condizioni si riproduce uguale ogni volta che le condizioni si rinnovino: ed è meno probabile che esso, in condizioni differenti, si verifichi semprechè non si trovi collegato con queste condizioni in modo costante. È improbabile parimenti che esso varii in corrispondenza di certe condizioni e sempre nel modo anticipato mentalmente. In fondo la probabilità del ragionamento induttivo cresce con la riuscita di un numero sempre maggiore di esperienze ripetute nelle condizioni più diverse. Il calcolo delle probabilità rappresenta il modo in cui è possibile mettere in chiaro la regolarità in confronto dell'irregolarità.

La prova *a posteriori* nella sua compiutezza consiste nel confronto di un'idea direttrice sorta nella nostra mente (ipotesi) coi risultati dell'osservazione e dell'esperienza. Provare *a posteriori* la validità dell'ipotesi è rendersi conto, con

un lavoro d'immaginazione e di deduzione, di tutta la serie di fenomeni, che dovranno esser constatati secondo che l'ipotesi è o no valida; è esaminare se i fatti confermano o no le previsioni. L'induzione sperimentale è certo processo molto complicato, ma risponde in sostanza a questo schema. Vi è un primo momento, in cui è constatato un fatto nuovo e inatteso, o anche si ha coscienza dell'insufficienza di una legge o di una teoria (causa occasionale della scoperta: Papin vede muoversi il coperchio della marmitta per l'azione del vapore). Non vi è bisogno di dire che i fatti parlano solo a coloro che sono in grado di comprenderli: per gli altri non possono esser che cosa morta. Il secondo momento della scoperta è quello in cui nella mente dello scienziato sorge l'idea direttrice, la quale, comunque formata, è sempre il risultato di un ragionamento analogico più o men chiaro e cosciente. (Torricelli per spiegare col peso dell'aria il fatto notato dai fontanieri che l'acqua non sale nei corpi di pompa al di sopra di un certo livello, si lascia guidare dall'idea che per fare equilibrio ad un peso posto nel piatto di una bilancia, è necessario mettere nell'altro piatto un peso uguale, come Papin indovina l'uso possibile del vapore, pensando che una forza capace di smovere il coperchio di una marmitta può compiere anche un altro lavoro meccanico qualsiasi). Vi è infine il terzo momento: l'*idea direttrice,* comunque formata, deve essere verificata. La verificazione è resa possibile dal confronto delle conseguenze necessarie della ipotesi o idea direttrice coi dati dell'esperienza. La certezza assoluta figura in certo senso come il limite verso il quale tende la verificazione delle idee senza raggiungerlo mai. A rigore non saremmo mai autorizzati a trarre una conclusione generale da un gruppo di esperienze particolari. Facendolo, siamo sempre guidati, come si disse, dall'idea di probabilità.

Per poter formare poi le anticipazioni mentali che sono destinate ad assumere l'ufficio di «idee direttrici» del processo sperimentale e per poter costruire nella *immaginazione* le conseguenze che devono essere sottoposte a verificazione, deve essere sempre supposta la conoscenza di certe *unifor-*

mità nella natura (fatti costanti già constatati). Ora tali fatti possono essere obbietto di credenza la quale non può non tener conto anch'essa del vario grado di probabilità.

Come il processo di mediazione logica in generale risponde al bisogno della giustificazione delle cognizioni, che non hanno in sè la garenzia della loro validità, così l'induzione mira all'accertamento delle connessioni tra fatti, che non sono direttamente constatate, e in ogni modo mira alla determinazione delle uniformità costanti, che poi prendono il nome di leggi della natura. Quest'esigenza della spiegazione scientifica non può tuttavia esser sodisfatta solo con la determinazione delle uniformità (leggi), ma è necessaria la determinazione delle cause. La spiegazione scientifica non è che un altro nome per indicare la determinazione delle cause dei fenomeni. Dev'esser fatta distinzione fra nozione di causa e principio di causa. La prima è attinta dall'esperienza che ciascun di noi può avere *della motivazione* nel campo teoretico e nel campo pratico, nella sfera puramente intellettiva e in quella volitiva. Dal fatto che noi in determinati casi abbiamo l'esperienza di una forma di *causazione* (idea di causa), non può esser però derivato il principio o l'esigenza dell'universale applicabilità del legame causale. Che cosa dice infatti il principio di causa? Che tutto quello che accade (ogni cangiamento, ogni fatto) nel mondo, accade per l'azione di una causa. Che un tale principio regoli la conoscenza umana, non vi ha chi possa dubitare. L'esigenza della causalità pervade per così dire tutta la funzione conoscitiva. Tanto più s'impone la necessità, di determinare la natura e il significato di tale principio.

È esso derivato dall'esperienza? Non pare, perchè è di tal valore da non temere smentite dall'esperienza: anche quando non si riesca a indicare la causa di un cangiamento, di un accadimento, si ammette che la causa ci dev'essere, e che nel caso particolare è soltanto ignorata. Il principio di causa non è un semplice dato dell'esperienza (risultante dalla ripetuta constatazione fatta del rapporto causale o della

successione costante), ma è piuttosto fattore costitutivo per lo meno di una forma di esperienza (esperienza scientifica), dell'esperienza sistema e organizzata. La sua validità insomma non è *in funzione* della costanza e della uniformità dell'esperienza, tant'è vero che rappresenta la regola per la sistemazione dell'esperienza (condizione della comprensibilità della natura).

Ma si può dire d'altra parte, che il principio di causa sia necessario (*a priori*) nel senso che sia impossibile pensare il contrario, e che negare la causalità sia contraddittorio? Non pare, se si pensa che la nozione di cangiamento non contiene in sè quella di causa. Il cangiamento è un fatto reale e può esser pensato indipendentemente dalla causa senza violare il principio di contradizione. Può esser fatta la questione — e lo vedremo —, se il pensiero del cangiamento può esser approfondito senza imbattersi nell'idea di causa, ma è innegabile che esso può divenir obbietto di constatazione, prescindendo dalla causa. Dunque il principio di causa non è un dato dell'esperienza, e non è *a priori*, nel senso che risulti dalla semplice considerazione della nozione di fatto, di accadimento, di cangiamento: e allora che concetto dobbiamo formarcene?

È nota la soluzione presentata dalla filosofia critica. Il principio di causa dev'esser considerato una *categoria*, una forma *a priori* imposta dallo spirito alla materia della conoscenza. Nella realtà non vi sono nè cause nè effetti, o almeno non si sa se ve ne siano, ma il soggetto non può far a meno di stabilire nessi causali tra i fatti, perchè vi è spinto dalla propria organizzazione. Tale soluzione non sembra accettabile, principalmente perchè, con essa, vien a esser destituita di ogni valore la conoscenza scientifica della realtà, (la quale non fosse altro per la sua fecondità o per i risultati a cui è giunta non può essere destituita di valore) che è appunto *cognizione per cause*. La determinazione delle cause, stando alla filosofia critica, sarebbe fatta dallo spirito per una specie di fatalità che gl'incombe, per una necessità cieca a cui non si potrebbe sottrarre. È riconosciuto il fatto

della necessità dell'ordinamento causale, senza che però essa appaia logicamente giustificato agli occhi della mente.

È agevole osservare come il principio di causa, perchè possa compiere l'ufficio che di fatto compie nella conoscenza umana, deve rispondere ad una necessità (esigenza) del pensiero; si tratta di vedere quale sia propriamente tale necessità, quali siano le condizioni che la determinano, e in che rapporto i fatti della realtà si trovino con la stessa esigenza. La causalità non è un assunto o escogitazione arbitraria della mente, ma è *nesso* o *rapporto,* che la mente in date condizioni non può fare a meno di riconoscere nelle cose, una volta che queste siano pensate nella loro natura. La realtà *viene,* per così dire, *incontro* alla mente, in quanto è in grado di soddisfare alla esigenza di questa. Il cangiamento è un fatto; il determinarsi o il cessare di un essere è un fatto: ma questi, come i fatti in generale, fanno sorgere questioni a cui è necessario rispondere: ora rispondendo a tali questioni, vien a determinarsi l'esigenza della causa. Il principio di causa, possiamo dire adunque, risponde a quella esigenza del pensiero che si fa viva nella constatazione di qualsiasi fatto.

Intanto per potersi bene orientare in quest'argomento molto complesso della causalità, bisogna anzitutto rendersi conto dell'erroneità di certe vedute anche oggi molto diffuse. Il nesso causale è considerato da alcuni come un'aggiunta fatta dalla mente, in determinate condizioni, alla pura successione dei fenomeni, che realmente sarebbe constatabile. Si viene così a cancellare ogni distinzione tra la pura successione e la causazione, quando in realtà chi dice causazione dice determinazione di un fatto per mezzo di un altro fatto. La necessità di distinguere tra pura successione e causazione è, non foss'altro, provata da questo, che non raramente gli uomini cadono in errore circa le cause dei fenomeni. Ora l'errore non avrebbe senso, qualora la successione s'identificasse senz'altro con la determinazione causale. Il mercante che prende abbaglio sulle vere cause di certi fenomeni economici, ha ben coscienza della differenza tra cause vere e cause erronee: ora la distinzione tra verità

e errore in tal caso non può aver senso che mettendola in rapporto con quella tra l'esistenza e non esistenza di un legame intrinseco tra i fatti o i fenomeni. La distinzione tra successione costante e non costante non può bastare, perchè essa può aver significato appunto solo nei limiti in cui la costanza è assunta *ad indice* di legame intrinseco. La costanza per sè presa ha lo stesso valore che la somma di zeri rispetto allo zero. Il comandante che erra sulle vere cause delle mosse del nemico, fa bene distinzione, come abbiamo visto del mercante, fra cause vere ed erronee. È da ammettere dunque un nesso intrinseco tra i fatti (nesso causale), il quale è valido indipendentemente da ogni azione del soggetto conoscente. Questi anzi non sempre riesce a rendersene conto, e a districarlo dalla rete dei rapporti accidentali e variabili.

David Hume credette di poter dar ragione della credenza nella causalità riferendosi all'abitudine. La credenza nella causalità corrisponderebbe all'aspettazione di un secondo fenomeno dopo il primo fenomeno, una volta che i due fenomeni furono constatati ripetutamente in rapporto di successione. Senonchè chi dice causalità non dice semplicemente aspettazione di un fenomeno dopo un altro, ma dice determinazione di un fenomeno per via di un altro. Se mai è la credenza nella determinazione causale, che in certi casi può spiegare l'aspettazione, non l'inverso. In condizioni simili può esser aspettato un fatto simile, senza che per questo sia posto tra condizioni e fenomeno un legame causale. La credenza nel nesso causale contiene qualcosa dippiù che la pura aspettazione per associazione: ora è di questo qualcosa dippiù che dev'esser reso conto. Quando nella constatazione d'una singola successione di fenomeni non sia appreso quel che il nesso causale ha di proprio, non si vede come questo qualche cosa dippiù potrebbe essere appreso in una lunga serie di successioni di fenomeni. Il ripetersi delle osservazioni può contribuire a rafforzare la credenza, non a stabilirla: per questo dev'esser presa in considerazione la natura propria dei fatti, i quali poi nel caso di nesso causale si trovano

collegati in una maniera particolare: non basta p. es. la pura successione, ma si richiede il contatto temporale che alla sua volta include simultaneità. Non è necessario certo il ripetersi dell'esperienza per esser persuasi, che il fuoco è causa della scottatura, o per pensare che quando venga a mancare un oggetto esistente nella tasca del mio vestito, dopo che questo vestito è passato per le mani, supponiamo, di un inserviente, per pensare, dico, che l'oggetto sia stato portato via dall'inserviente. Certo prima di dar la colpa o anche prima di averne il sospetto, devo esaminare tutte le circostanze, per vedere dove dev'esser posto il momento causale; certo posso errare nella determinazione della causa, ma questo se vale a dimostrare che la causa vera può a volte sfuggire, e che nessun nesso causale può esser ammesso prescindendo dall'esperienza, non dimostra che basti la ripetizione dei fenomeni a giustificare la credenza nel nesso causale.

Un altro errore molto comune è quello di limitare la causalità ai cangiamenti di qualità o di stati. Non avrebbe senso da tal punto di vista porre in relazione causale gli esseri: non sarebbe il rapporto tra l'essere e il non essere o tra il non essere e l'essere che spingerebbe la mente alla ricerca della causa, ma soltanto il cangiamento o la successione delle determinazioni degli esseri. Ora tale limitazione è del tutto ingiustificata: è legittima la ricerca della causa ogni volta che, determinandosi un «fatto», questo, non potendo esser messo in rapporto col nulla, dev'esser messo in rapporto con altro. Un bambino, supponiamo, in un momento ha una moneta che prima non aveva: ricercando, si trova che gliel'ha data Tizio o Caio, o che l'ha presa lui di propria iniziativa: qui il fatto importante è la esperienza o la considerazione che la moneta ora posseduta dal bambino, era prima posseduta da un altro, con qualunque mezzo poi sia accaduto il passaggio: il fatto importante è che il bambino non potrebbe essere ora in possesso della moneta, se un altro che prima l'aveva non glie l'avesse data, o se egli non l'avesse presa. La moneta non può derivare dal nulla: questo il pensiero che spinge alla ricerca della causa. Molteplici espe-

rienze analoghe devono spingere gli uomini fin dall'infanzia a fermare l'attenzione sui nessi causali (nessi di determinazione di fatti): tutto ciò che è posseduto, vestiti, nutrimento, giocattoli, hanno sempre una provenienza, che può esser indicata, e quando non è possibile indicarla, è immaginata. Ciò, perchè la credenza che le cose sorgano dal nulla urta appunto contro le più salde disposizioni intellettuali. In conchiusione il termine causa è adoperato per significare una *cosa* atta a determinare un'altra cosa. È da respingere pertanto l'idea che la parola causa non si riferisca alle cose e non sia applicabile agli oggetti, ma solo ai loro cangiamenti.

Il principio di causa si riferisce agli obbietti ed ai fatti dell'universo. Ogni fatto, ogni accadimento implica passaggio dall'essere al non essere, o dal non essere all'essere. Dicendo passaggio, siamo venuti già ad implicare il tempo. La coincidenza vera e propria dell'essere e del non essere è impossibile, è questo anzi il significato del principio di non contradizione. Si tratta ora di vedere come ciò che è impossibile, prescindendo dal tempo, possa figurare come possibile, anzi come un fatto, quando sia riferito a tempi diversi. Il riferimento a tempi diversi toglie bensì ogni assurdità all'esistenza del mutamento in quanto fatto, ma rimane sempra da vedere il significato che il passaggio dall'essere al non essere e dal non essere all'essere ha per la mente. Il tempo per sè preso, giova notarlo, è qualche cosa di inesistente, e da tal punto di vista non può gettar luce sul passaggio dall'essere al non essere e viceversa. Ma anche quando fosse considerato come qualcosa di efficiente, di attivo, esso verrebbe sempre a porre in luce l'impossibilità di arrestarsi alla constatazione del passaggio dall'essere al non essere e viceversa. — Insomma è certo che la mente non può *essere indifferente,* per così dire, di fronte all'essere e al non essere. L'essere e il non essere non hanno e non possono avere lo stesso valore rispetto ad un determinato oggetto: si escludono nel senso più assoluto. Mediante il tempo, possono bensì trovarsi uniti insieme (posti in momenti diversi del tempo), ma non cessano, per questo, di essere scandalo

per la ragione. In ciascun momento c'è quel che prima non c'era e non c'è quel che prima c'era. Ora è di fronte a questo che la mente non può rimanere indifferente, e non lo può, sempre che l'essere e il non essere non siano ritenuti equivalenti. Nel caso che si neghi ogni realtà al tempo, non si vede come possa divenir più intelligibile il passaggio dall'essere al non essere e viceversa. Quando invece s'attribuisca realtà al tempo, lo stesso passaggio diviene intelligibile, ma solo perchè i varii momenti, da una parte, vengono ad essere identificati con i contenuti, e dall'altra vengono ad essere considerati in un rapporto di condizionalità tra loro (il prima condiziona il poi, il passato determina il presente, il presente alla sua volta determina il futuro). E cosa vuol dir questo se non che vi è un sol modo, per evitare lo scandalo, ed è il far ricorso al rapporto di dipendenza causale (al concetto cioè, che la novità risulta dall'azione di altro)?

Si potrebbe osservare che, con la teoria accennata, si tende a derivare il valore del principio di causalità dall'impossibilità di considerare equivalenti l'essere e il non essere, dall'impossibilità, da parte della mente, di porre in rapporto ogni determinazione nuova col nulla, quando si può pensare l'inverso, che cioè lo «scandalo» della ragione sia appunto manifestazione dell'esigenza della causalità. Essa da tal punto di vista, lungi dal rappresentare il mezzo per sfuggire allo scandalo, essendo operativa nella mente, determinerebbe lo scandalo. Senonchè è facile ribattere che compito del filosofo non può esser quello di tradurre in principii i fatti da spiegare, bensì quello di ridurre certi ordini di fatti — complicati, oscuri — ad un ordine di fatti più chiari od evidenti. Ora, la credenza o la ricerca della causalità figura come *l'explicandum*. Può essere un tal fatto ricondotto a principii razionali per altra via noti e per sè evidenti? Questo il problema che dev'esser risoluto. È fuori dubbio che principio fondamentale dell'intelligenza umana è appunto quello riferentesi al rapporto dell'essere e del non essere. Il fatto della causalità non può in qualche modo venir spiegato che coll'esser

ricondotto al principio supremo della ragione indicato. Il tempo per sè, l'abbiamo visto, non vale ad eliminare ogni difficoltà derivante dalla considerazione del rapporto di essere e non essere. Esso vale solo a mettere in luce la difficoltà, da un determinato punto di vista: è riferendosi al tempo che si dice che quel che prima non c'era c'è o quel che prima c'era non c'è: ma come mai, si può sempre domandare, un tale passaggio è possibile? La domanda ha importanza non perchè la mente si trovi già in possesso della nozione o categoria della causalità, ma perchè non può rimanere indifferente per sua natura di fronte all'essere o al non essere. La mente è tale, appunto perchè non può limitarsi alla constatazione dell'essere in un dato momento e alla constatazione del non essere in un altro momento, ma è spinto per propria natura a stabilire un rapporto tra i varii momenti e quindi tra l'essere e il non essere. E poichè l'essere e il non essere in relazione a un certo oggetto (a certe qualità, a certi stati dell'oggetto) richiede chiarimento (in quanto la connessione dell'essere e del non essere provoca scandalo), la mente è spinta a stabilire certi rapporti tra il «fatto nuovo» (passaggio dell'essere o del non essere), e le circostanze che valgono ad eliminare le difficoltà. Tali rapporti, si noti bene, non sono «escogitati» dalla intelligenza più o meno arbitrariamente, ma sono suggeriti dall'esperienza, e dall'intelligenza sono soltanto utilizzati. Il fatto nuovo è constatato sempre in connessione con certi fatti o con determinate circostanze.

Il vero è che quando non si crede di poter ricondurre il fatto della causalità ai principii razionali, per altra via noti ed evidenti per sè, si è costretti a considerarlo come fatto ultimo, non suscettibile di spiegazione (fatto cieco), ovvero come a un'escogitazione o finzione della mente (parimenti cieca). Porre nel fondo dell'universo il divenire, lo svolgimento è appunto assumere il fatto causale con tutto ciò che esso implica (tempo, cangiamento, passaggio dall'essere al non essere e viceversa), come principio non suscettibile di spiegazione. Possiamo dire, dunque, che l'esigenza della cau-

salità (principio di causalità) ha origine dal bisogno di rendere intelligibile « il fatto » (ciò che accade nel mondo), il quale implicando passaggio dall'essere al non essere o viceversa, non può esser accettato, senza che provochi nella mente la considerazione del rapporto causale. Il tempo stesso implica il problema del rapporto dell'essere e del non essere, perchè non ha senso il cominciamento assoluto, come non ha senso l'annientamento assoluto (del tempo). L'intelligenza è tale, in quanto esige la coerenza, la sistemazione; e la coerenza, la sistemazione non può esser realizzata che mediante il riferimento del fatto particolare ad altro fatto che valga a determinarlo.

L'ampliamento e il concatenamento delle nostre conoscenze diviene possibile per mezzo della determinazione dei rapporti costanti e generali, che sono costitutivi della realtà, e che dalla mente sono fissati per mezzo della conoscenza. I rapporti, considerati nella loro astrattezza e nella loro universalità, assumono il valore di principii o anche di formule, esprimenti la maniera di comportarsi della realtà e insieme dell'intelligenza in determinate condizioni. I principii logici fondamentali esprimono in fondo le maniere in cui sono concatenati i giudizii, onde è possibile ricavare una conclusione valida. Il principio di causa esprime la maniera in cui sono concatenate tra loro le conoscenze relative ai fatti e alle esistenze Il principio di contradizione è l'espressione astratta del processo di mediazione logica: il principio di causa è l'espressione astratta del processo di comprensibilità dei fatti (determinazione e sistemazione dei fatti). Si può anche dire che il principio di contraddizione è la formula astratta del processo logico di deduzione, mentre il principio di causa è la formula astratta del processo di induzione. Si passa dal particolare all'universale, ogni volta che si crede di poter determinare un nesso costante, un nesso intrinseco tra certi fenomeni ed altri fenomeni. Il principio di causa dice che ogni fatto deve avere la sua causa, ma in fondo questo equivale a dire, che ogni fatto deve esser connesso con altri fatti determinati (nesso intrin-

seco) sempre che rimanga vera la non equivalenza dell'essere e del non essere. La causa, di un fatto non è apprensibile direttamente, e non è nemmeno deducibile da alcun principio evidente, ma dev'essere ricercata, scoperta con *tentativi* e con ripetute prove. Il complesso dei procedimenti seguìti dall' intelligenza, affine di scoprire le verità sperimentale, è indicato appunto col termine di induzione.

È facile intendere che, come dalla osservazione dei fatti particolari si assurge alla determinazione di leggi, così dalle leggi di minore estensione si passa a quelle di maggiore estensione (le leggi particolari essendo considerate applicazioni o determinazioni di leggi più generali), fino a raggiungere quelle leggi generali, che sono considerate come principii nelle varie scienze. L'ordinamento e la classificazione delle leggi è fatta sempre alla luce di teorie o di ipotesi generali, le quali hanno tanto più valore quanto più è esteso il campo in cui trovano conferma e applicazione. Le teorie stesse possono essere articolate tra loro, in guisa da dare il sistema. Questa è la struttura della scienza.

*
* *

Abbiamo così passato in rassegna le nozioni e i principii che possono bene essere considerati « organi » di ogni forma di conoscenza sperimentale e razionale, giungendo alla conclusione che tali organi sono formati anch'essi con l' utilizzazione di determinate forme di esperienza. Niente può e deve essere postulato che non sia riconducibile ad una forma di apprendimento diretto. Il principio, che ciò che è condizione dell'esperienza in generale (e quindi anche dell'esperienza interna) e della coscienza non può essere appreso da questa stessa coscienza (empirica), finisce per aprire l'adito alle escogitazioni più fantastiche e strane.

L'esperienza, presa nel senso rigoroso della parola, — l'abbiamo già veduto — non può essere se non quella interna, vale a dire quel complesso di fatti o di obbietti che sono apprensibili per mezzo della percezione interna; ma, secondo

che questi fatti o atti costitutivi dell'esperienza interna sono di una specie o di un'altra, secondo che sono considerati sotto un aspetto o sotto un'altro, in relazione a certi oggetti (termini) o ad altri oggetti, l'esperienza interna può assurgere ad un valore e ad un significato diverso e può dare origine anche a nozioni di ordine diverso.

Ogni nostra conoscenza tende a determinare in modo chiaro, preciso, adeguato, gli oggetti concreti individuali nelle loro molteplici relazioni, onde risulta quel che diciamo « mondo ». Le varie forme dell'esperienza sono costituite appunto dagli oggetti o fatti particolari, concreti, individuali, i quali, proprio perchè percepiti o ritenuti percettibili per mezzo dell'attività percettiva esterna o interna (coscienza), figurano come il presupposto, il punto di partenza di ogni specie di cognizione. Gli oggetti, al pari delle qualità onde risultano, non sono appresi mai isolati, del tutto disgiunti gli uni dagli altri; ma sempre in relazione tra loro, in modo da formare complessi, serie, o anche sistemi (complessi di elementi organicamente articolati tra loro). Ciò che, non essendo direttamente o indirettamente percepito e non essendo ritenuto percettibile, è ammesso solo per virtù di inferenza, è riconosciuto come esistente solo per analogia con ciò che è percettibile. Niente può essere per nessuna via ritenuto reale che non sia individuale, concreto: e l'individuale, il concreto non è se non correlato dell'attività rappresentativa e della coscienza (attività percettiva esterna e attività percettiva interna).

Comunque sia concepito in natura il processo di individuazione, e quindi comunque sia concepito il correlato necessario dell'attività percettiva nelle sue varie forme, esso, in fondo, si trova sempre realizzato come *potere* (esigenza) di provocare l'attività rappresentativa del soggetto singolo, la quale poi, si noti bene, si esplica necessariamente nelle modalità temporali (presente, passato, futuro).

Il tutto poi (universo) o è concepito come esaurientesi in un ordine assoluto immanente (sistema organico) avente la sua ragione in sè stesso, e allora è senz'altro concepito

come analogo ad un'individualità concreta; o è considerato come avente la sua ragione in *altro*, e allora questo *altro* non può non avere il valore di « unità individuale »: o infine è caratterizzato come serie infinita, e allora non gli può essere attribuita realtà e consistenza che nei limiti e nella misura in cui è ritenuto risolubile in elementi, oggetti o fatti, distinguibili tra loro, enumerabili ed esistenti in un dato momento. Quale di queste tre alternative, incontrando il minor numero di difficoltà, sia ammissibile, non è còmpito nostro qui stabilire. A noi importava solo fermare l'attenzione sull'intimo legame esistente fra realtà e individualità da una parte e percettibilità dall'altra.

Ogni forma di conoscenza concettuale (che, è noto, si esplica sempre col sussidio di *segni*, di qualunque specie questi siano), in quanto frutto di processi di astrazione, di comparazione, di generalizzazione, di analisi e di sintesi, ha importanza quale mezzo adeguato (per noi) di estendere ed approfondire la conoscenza degli oggetti e fatti che solo esistono, degli oggetti e fatti individuali e concreti. Non esiste un mondo o una « sfera ideale » posta di sopra o al di là del mondo della realtà concreta; i così detti « oggetti ideali » (idee astratte generali, relazioni ideali necessarie e universali, leggi ecc.) non hanno consistenza e significato che come termini (di riferimento) di atti di pensiero di una mente esistente in concreto. Gli atti del pensiero sono diretti ai loro termini corrispondenti, ovunque e comunque questi si trovino realizzati. Non vi ha atto psichico, è opportuno ricordarlo, che non abbia un oggetto (termine di riferimento), il che poi non vuol dire che l'oggetto debba esistere o esista in ogni caso.

Le relazioni o nessi ideali (leggi) a cui giustamente è attribuita la maggiore importanza in quanto, presentando i caratteri della necessità e della universalità, costituiscono l'ossatura della cognizione scientifica, non hanno e non possono avere se non un valore *condizionale* o *ipotetico*, nel senso che affermano la realtà dei nessi solo nel supposto che esistano effettivamente i loro termini. Dato che si trovino realizzate

certe condizioni, non possono non trovarsi realizzate le relazioni. Le relazioni necessarie universali (leggi) trovano così la loro espressione adeguata solo in giudizî negativi apodittici.

Richiamando, sia pure brevemente, l'attenzione sui principali processi conoscitivi, abbiamo mostrato come le varie forme di mediazione, mentre rispondono sempre all'esigenza di caratterizzare nel modo più chiaro, più completo, più adeguato ciò che esiste (gli oggetti concreti individuali nelle loro relazioni), possono assumere struttura e significati differenti in rapporto ai diversi stadî di evoluzione dell'attività conoscitiva e in rapporto ai varî aspetti degli oggetti presi a considerare.

VIII.

L'attività estetica.

Abbiamo seguìto l'attività conoscitiva nel suo svolgimento, mostrando da quali motivi e fattori siano determinate le diverse forme della cognizione umana; ma l'uomo non si trova con la realtà solamente nel rapporto conoscitivo, potendo egli considerare la stessa realtà in maniere diverse, conseguendo sempre risultati ben definiti. Dalla riflessione sulle diverse forme di attività dispiegate dal soggetto hanno origine nozioni speciali, che non possono esser dette obbiettive nello stesso senso in cui sono considerate obbiettive le qualità costitutive degli oggetti: tali le nozioni di vero e di falso, di bello e di brutto, di bene e di male. L'uomo non è solo intelligenza, ma è attività rappresentativa, attività contemplatrice e produttrice del bello, ed attività valutativa pratica. Occupandoci dell'attività conoscitiva, non abbiamo potuto far a meno di trattare dell'attività rappresentativa in generale, che ne è il necessario presupposto: [1] ora occorre accen-

[1] Allo studio dello svolgimento dell'attività rappresentativa, è dedicato uno dei saggi contenuti in questo volume.

nare a quella forma peculiare dell'attività rappresentativa che è l'attività estetica. L'attività rappresentativa per sè presa ha questo di proprio, che mentre si determina in una molteplicità qualitativa, e presenta differenze in ordine a complessità, a chiarezza, a localizzazione ecc., non offre quell'alternativa di determinazioni che offrono l'attività conoscitiva e l'attività appreziativa e pratica. L'attività rappresentativa s'esplica bensì secondo i diversi *modi temporali*, e nei due sensi *retto* ed *obliquo*,[1] ma tali differenze non hanno il significato che hanno le opposizioni dell'affermare e del negare, dell'interessamento in un senso e in un altro. Esse si aggiungono all'azione rappresentativa vera e propria, e non affettano l'essenza della funzione. Le rappresentazioni, se anche non possono esser poste tutte ad un medesimo livello, costituiscono sempre, come si diceva, una molteplicità e non una dualità. Le rappresentazioni insomma non si distinguono per il modo di comportarsi del soggetto, ma per la diversità del loro contenuto. Perchè si determinino differenze che non siano di qualità, di complessità ecc., è necessario che intervenga un fattore estraneo, è necessario che il contenuto rappresentativo divenga materia per l'esplicazione di una funzione diversa. Nel campo teoretico o intellettivo la distinzione (nel senso dell'alternativa) è determinata dall'attività giudicatrice (le rappresentazioni divengono così suscettibili della qualifica di vere o di false): nel campo affettivo-pratico (valutativo), la funzione discriminatrice è compiuta dall'interessamento.

Le rappresentazioni possono divenire obbietto di interessamento in quanto, per i caratteri che presentano, possono suscitare, secondo i casi, uno stato di godimento o di sofferenza, di compiacimento o di disgusto. Non sono le rappresentazioni per se prese, dunque, che hanno valore o disvalore, ma sono le rappresentazioni in quanto divengono materia

---

[1] È considerata come appresa in senso *retto* quella rappresentazione che è nel «foco» della coscienza; in senso *obliquo* quella che si trova connessa in qualsiasi modo con essa.

della funzione appreziativa, in quanto sono suscettibili di provocare determinate reazioni nel campo effettivo. Le rappresentazioni per sè possono suscitare due forme di interessamento, quella forma che possiamo dire *relativa* e *di fatto*, e quella che possiamo dire *necessaria* e *di dritto*. Vi sono dei casi in cui i contenuti rappresentativi (contenuti sensoriali p. es.) possono essere obbietto di compiacimento o di disgusto, di desiderio o di avversione, senza che però questo interessamento si riveli alla coscienza come giusto e quindi col carattere di imperativo, e vi sono i casi in cui l'interessamento suscitato dai contenuti rappresentativi presenta il carattere della «legittimità», quindi dell'universalità o della necessità. La distinzione di bello o di brutto ha qui la sua origine. Noi non abbiamo altro modo di riconoscere la bellezza nelle sue varie forme, distinguendola dalla bruttezza, che quello di riferirci alla forma di interessamento, e alle modalità di questo, che gli oggetti, di qualunque complessità siano, possono suscitare. Uno studio scientifico dell'attività rappresentativa in quanto attività estetica non può avere che questi compiti, quello di determinare la natura dell'interessamento estetico, distinguendolo da ogni altra forma d'interessamento, e quello di fermare l'attenzione sui caratteri, sulle condizioni degli oggetti che riescono a suscitare l'interessamento. Solo studiando le proprietà e i caratteri degli oggetti che per effetto dell'interessamento sono riconosciuti come estetici, si possono indicare le cause e anche stabilir leggi o regole nel campo estetico.

Il carattere proprio dell'interessamento estetico si rivela in quella forma particolare di esperienza che il soggetto ha ogni volta che si trova in rapporto con certi oggetti, i quali poi in conseguenza sono detti, secondo i casi, belli o brutti. L'interessamento è di solito indicato con nomi diversi, come quello «di commozione», «di ammirazione», e così via, ma è certo che esso è costitutivo essenziale della coscienza estetica. Senza tale interessamento non solo non è a parlare di gusto e di comprensione del bello, ma non sarebbe possibile neanche la produzione del bello. L'arte in fondo nasce dal

bisogno di fissare in maniera sensibile la rappresentazione determinatasi nella fantasia e insieme quel peculiare sentimento di commozione che tale rappresentazione suscita nell'anima dell'artista.

Si parla spesso della calma olimpica di certi poeti, come si parla del loro «atteggiamento obbiettivo», ma si confondono due cose diverse, il contenuto rappresentato che è necessariamente «obbiettivo», anche quando si riferisce a un fatto subbiettivo (la rappresentazione di un sentimento non è il sentimento), e il senso suscitato nell'anima dell'artista dal contenuto rappresentato, senso che, solo quando è vivo e reale rende possibile l'opera d'arte. Lasciamo stare che si parla di calma olimpica, quando in realtà, com'ebbe a notare Vittor Hugo, l'Olimpo è tempestoso e non calmo. Gli «olimpici», infatti, sono passionali, battaglieri, hanno l'arco, la lancia, la clava, il fulmine... Ma poi non vi è in realtà artista, o poeta vero che nel momento della creazione resti calmo e indifferente. L'artista gelido farà sempre cose fredde e smorte.

Domandarsi come e perchè determinati oggetti riescano a suscitare le forme semplici ed elementari di reazione estetica, è press'a poco tanto vano, quanto lo è domandarsi, come e perchè certe verità sono riconosciute evidenti, o certe relazioni di ordine pratico sono ritenute giuste. Il reale significato dell'interessamento è appunto in questo che esso costituisce una forma peculiare di esperienza, la quale, mentre non è riducibile ad altro, non esige chiarimento. Quel che si può dire è che chi manca di tale interessamento è da considerare «idiota» esteticamente, come è da considerare idiota intellettualmente chi non giunge a capire le verità più semplici ed elementari. L'interessamento estetico, riferendosi al puro contenuto rappresentativo, prescinde da ogni considerazione della esistenza o non esistenza dell'oggetto, come da ogni realizzazione di un fine pratico (conseguimento di varii ordini di beni). Il soggetto nell'attitudine estetica si trova non solo come assorbito nel contenuto rappresentativo, ma procura di tradurre in rappresentazioni o fantasmi

il mondo dei sentimenti, delle aspirazioni, dei desiderii, in rappresentazioni e fantasmi che hanno virtù di accrescere e di intensificare l'interessamento estetico. Nelle rappresentazioni estetiche — in quella più umile come in quella più elevata — lo spirito mentre gode delle immagini, in quanto pure immagini, le ama di un «amore», che è accompagnato dalla nota della «giustezza». L'oggetto in quanto rappresentato non suscita soltanto nell'anima una particolare commozione, ma si rivela col carattere, di aver diritto ad essere ammirato, in guisa che come è ammirato in un momento, così può esser ammirato in ogni altro momento, come è ammirato da un certo individuo, così è ammirato dagli altri individui che si trovano in grado di intenderlo (che sono in grado di averne la rappresentazione adeguata).

Il termine di ammirazione, di commozione, di «amore», può esser sostituito da qualsiasi altro, purchè si tenga sempre presente, che esso esprime il particolare rapporto, in cui il soggetto si viene a trovare, con un contenuto rappresentativo caratterizzato in una certa maniera, atto cioè a suscitare quegli «stati d'anima», che soli valgono a dar senso alle determinazioni di bello e di brutto. L'amore, l'ammirazione nel senso estetico non corrisponde allo stato di piacere che può esser suscitato da certe rappresentazioni in particolari condizioni, ma corrisponde al particolare valore che è attribuito — e che necessariamente è attribuito — all'oggetto, prescindendo dalle condizioni speciali in cui questo o quel soggetto si può trovare. Nella sfera teoretica l'analogo dell'amore in senso estetico, dell'amore accompagnato, vogliamo dire, dalla coscienza *del dritto*, è l'evidenza. Nel campo pratico, in certi casi l'atto di valutazione è accompagnato anch'esso dalla nota della giustezza, solo che l'interessamento pratico è rivolto alla realizzazione, e quindi all'oggetto in quanto esistente e non semplicemente rappresentato.

Si consideri per un momento, invero, lo stato d'anima di chi, trovandosi di fronte a certi oggetti, a certe situazioni, non può non provare uno stato di compiacimento, che egli

poi vorrebbe fissare, perchè tutti ne potessero godere. La contemplazione dell'oggetto determina una «particolare visione», la quale poi si vorrebbe rendere duratura. Quante volte noi si dice: s'io fossi artista! Ora tali espressioni rispondono appunto al determinarsi della visione estetica, e insieme al bisogno di fissarla e di comunicarla agli altri. Nessuno desidera di esser artista semplicemente per ritrarre la percezione che egli ha di un qualsiasi oggetto, ma per realizzare quella rappresentazione che un momento gli lampeggia e gli arride nella fantasia. Il soggetto, potremmo dire, nell'atteggiamento estetico contempla il fantasma che gli sorge nella mente, lo mira, lo rimira, lo penetra della propria vita, e, appunto perchè l'ama di quel particolare amore che emana dal rapporto estetico, aspira a fissarlo. L'oggetto può essere anche del tutto creazione della propria fantasia, ma una volta apparso sull'orizzonte della coscienza, gode di un'autonomia di fronte al soggetto, e l'interessamento vivo suscitato da esso non è completo, insino a che al fantasma non è data una forma sensibile. Si può parlare, se si vuole, anche di una specie di impeto passionale, onde poi scaturisce l'opera d'arte esterna, l'opera che tutti possono contemplare e di cui tutti possono godere; è certo che non si tratta di realizzare semplicemente un certo contenuto rappresentativo, a cui si rimane indifferenti, ma di esprimere, in forma sensibile, ciò che è provato per virtù dell'atto rappresentativo. L'opera d'arte da tal punto di vista esprime veramente l'oggetto come è veduto dall'artista nel momento della creazione o nell'attimo dell'ispirazione.

Il problema estetico, si dice, risorge sempre diverso in ciascuna creazione: non già che sullo spirito dell'artista non operino gli esempi che ha innanzi a sè o intorno a sè ma tali esempi possono operare solo in quanto si fanno esperienze interne. L'artista, si potrebbe dire, risente gli effetti degli agenti esterni, attraverso l'attività precedentemente svolta dagli altri artisti. Le esperienze di arte rivivono e operano nella creazione singola, comunque trasfigurate ed elevate a maggior significato dal genio creatore. Qual è il poeta, anche

fra i sommi, che nella scelta della sua materia poetica non abbia attinto a quel fondo comune, che l'arte, la storia, gl'ingegni colti e la fantasia popolare vengono tutti insieme accumulando, e che in ogni tempo appresta, si direbbe, lo stampo, in cui il poeta getta le bellezze originali dell'arte propria? È difficile intendere la produzione di certi poeti senza tener conto dell'influenza della tradizione e di quella dell'ambiente. Qui anzi si rivela l'errore di chi vorrebbe considerare la produzione estetica quasi separata dalla tecnica. Le regole della tecnica in ogni arte non possono non concorrere alla determinazione di quel godimento o interessamento, in cui, come abbiamo visto, ha radice la bellezza. Le esperienze antecedenti fissate nella tecnica, agendo sulla coscienza estetica dell'individuo, la dirigono, la guidano e la penetrano. Il problema statico — come è stato giustamente mostrato — quale è rivissuto in ogni creazione dell'architetto, non sarebbe potuto sorgere senza la tecnica del costruire. La visione si atteggia diversa, fin dal suo primo presentarsi, nel pittore che immagina, per la volta di un tempio, una composizione vasta di spazio, la quale dovrà essere contemplata di lontano, e in quello che finge una figurazione chiusa in campo angusto, che dovrà essere vista da vicino.

L'operare, si può dire, è, in ogni forma d'arte, parte costitutiva del rappresentare, solo che l'operare implicito nel processo artistico non può e non deve essere confuso con l'operare pratico preso in senso stretto, dove l'operare è compiuto per il conseguimento di un fine estrinseco (soddisfacimenio di un bisogno p. es.), e non per la realizzazione dello stesso rappresentare. Da una parte quella che splende alla fantasia dell'artista non è, per così dire, un'immagine astratta, che poi possa indifferentemente attuarsi sotto le «specie» di musica, di pittura, o di poesia, ma si presenta determinata in guisa da non potere essere realizzata che in una o in un'altra specie; e dall'altra parte l'immagine non si presenta fin da prima come qualche cosa di compiuto, bensì come rappresentazione che grado a grado va completandosi e avvivandosi in ogni momento dell'operare. Come si vede, è

errore voler disgiungere i termini che nella creazione artistica effettivamente si trovano fusi in un unico tutto.

Abbiamo dimostrato così che l'interessamento estetico ha caratteri particolari che lo distinguono da ogni altro interessamento. Da una parte si presenta con la nota della « legittimità » o della « giustezza » (esigenza dell'universalità) e quindi sotto forma di « imperativo », dall'altra si presenta connesso con l'attività rappresentativa, quale può esplicarsi solo nelle condizioni particolari di « visione » e di conoscenza tecnica.

L'interessamento estetico è fondamento e criterio per la distinzione del campo estetico da quello non estetico, ed insieme fondamento e criterio per la determinazione dei principii o norme a cui ogni oggetto estetico deve ottemperare. Se sono da riconoscere valori estetici permanenti, sono da ammettere anche variazioni che corrispondono alle fasi diverse dello sviluppo spirituale dell'artista. La visione dell'artista è e non può non essere individuale in quanto è determinata dall'interessamento o dall'amore da cui l'artista si trova infiammato nel momento dell'ispirazione: solo che il prodotto estetico, così determinato, si presenta con caratteri per cui esige il riconoscimento da parte di chiunque sia capace d'intenderlo. La parola che pronuncia ciascun artista non può essere che personale (per l'origine sua), ma, una volta pronunziata, deve essere intelligibile per tutti. Qui, anzi, è uno dei caratteri fondamentali dell'atteggiamento estetico in confronto di altre manifestazioni dell'attività spirituale. Il lavoro scientifico è necessariamente *continuativo*: il problema morale non esige d'ordinario novità di soluzione, ma solo applicazione delle norme riconosciute valide a casi particolari: ma la fantasia o è creatrice o non è; e l'interessamento estetico è provocato, se non esclusivamente, prevalentemente dalla originalità: il mondo della fantasia si presenta appunto inesauribile. Il che poi non vuol dire che la visione artistica non vada soggetta a svolgimento (si possono citare a tal proposito forme e indirizzi particolari d'arte di cui è possibile ricostruire la storia evolutiva), o che il mondo

creato da ciascun artista costituisca per così dire un mondo a parte. Come ciascun artista risente l'azione dell'ambiente in cui vive, così risente gli effetti della tradizione. Quel che si deve ammettere è che l'arte, nel rispecchiare la vita e la realtà nei suoi mutamenti e nelle sue molteplici determinazioni, è continua creazione, rappresentando il solo mezzo a disposizione dell'uomo per moltiplicare le forme della propria esperienza.

Le diverse categorie estetiche da un lato e i vari indirizzi di arte dall'altro rispondono appunto al bisogno di riflettere le diverse forme di esperienza e le differenti condizioni in cui il mondo si presenta al soggetto, e per di più rispondono alle diverse maniere in cui il soggetto è in grado di reagire esteticamente. Sarebbe facile illustrare con esempi quello che diciamo, me questo ci allontanerebbe dal compito che ci siamo proposti. Diciamo solo che le diverse modalità di esplicazione della fantasia non possono non esercitare efficacia sulle determinazioni dell'interessamento estetico, e queste non possono non agire alla lor volta sulla fantasia. Le varie figure e tropi, in generale le forme retoriche non sono un prodotto arbitrario sfornito di qualsiasi significato, ma una peculiare manifestazione della fantasia e dell'interessamento estetico. Certo qui, come in tutti gli altri casi, l'esagerazione e l'artificio sono pericoli da cui è necessario guardarsi.

Determinati i caratteri dell'interessamento estetico, è facile accennare alle proprietà che devono presentare gli oggetti perchè possano suscitarlo. Non tutte le rappresentazioni per sè hanno valore estetico: le rappresentazioni determinate, chiare, intuibili (concrete) producono effetti estetici a preferenza di quelle che hanno caratteri opposti. Le rappresentazioni più ricche di contenuto, quando la ricchezza del contenuto non sia a scapito della chiarezza, sono ritenute parimenti preferibili alle altre. La molteplicità, l'eterogeneità qualitativa, la complessità, la capacità suggestiva in virtù dei nessi associativi sono tutte condizioni favorevoli al determinarsi

dell'interessamento estetico, come lo sono l'ordine, l'armonia, l'unità di significato di tutto il complesso rappresentativo.

E prescindiamo ora dalla considerazione di certe particolarità degli oggetti che valgono a suscitare forme speciali d'interessamento. Questo, pur conservando nel fondo il suo carattere, può variamente atteggiarsi. Pensiamo per un momento all'impressione che può suscitare la contemplazione di certi fenomeni della natura che per i loro caratteri — di estensione, di forza, di avvicendarsi di mutamenti ecc. — da una parte sembra che quasi suscitino un senso di terrore, e dall'altra per l'azione che esercitano sulla fantasia valgono a determinare quel sentimento che è detto sentimento del sublime. L'oggetto che non può essere abbracciato e dominato dalla mente con le potenze intellettive e pratiche di cui questa dispone, può provocare l'esplicazione di una forma dell'attività fantastica che finisce per essere gradevole. Naturalmente, perchè ciò accada, è necessario che il soggetto contemplante si trovi in condizione da prescindere da ogni interesse puramente teoretico e pratico. Il soggetto che, trovandosi di fronte a un fenomeno della natura, consideri questo o come un problema di cui deve essere cercata una soluzione, o come un pericolo da cui è necessario guardarsi, non può certo provare l'impressione del sublime. In modo analogo il soggetto non proverà l'impressione del comico quando di fronte a certi contrasti e in generale a certe situazioni non ha coscienza della propria superiorità o della propria «incolumità».

Comunque sia, tutti gli oggetti della realtà sia fisica che psichica possono contenere elementi, aspetti, momenti estetici; solo che essi, trovandosi commisti con altri elementi, rimangono per così dire celati. Compito del gusto, che è un'altra parola per esprimere una certa forma d'interessamento estetico, è quello di sceverare e di fissare ciò che è estetico. L'espressione «atteggiamento contemplativo» (gusto) fa pensare a un'attitudine del tutto ricettiva o passiva, quando in realtà il soggetto che ha certe doti o disposizioni agisce

appunto cogliendo nei contenuti percepiti ciò che vi ha di esteticamente efficace. « Vedere, udire; altro non deve il poeta, osservava il Pascoli nel suo discorso sul Leopardi. Il poeta è l'arpa che un soffio anima e la lastra che un raggio dipinge. La poesia è nelle cose: un certo etere che si trova in questa più, in quella meno, in alcune sì, in altre no. Il poeta solo lo conosce, ma tutti gli uomini, poichè egli significò, lo riconoscono. Egli presenta la visione di cosa posta sotto gli occhi di tutti e che nessuno vedeva. Erano forse distratti gli occhi, o forse la cosa non poteva esser resa visibile che dall'arte del poeta, il quale percepisce forse con non so quali raggi x che illuminano, a lui solo, le parvenze velate e le essenze celate ».

Se è errore destituire di ogni valore l'esperienza nel campo estetico, è ugualmente errore destituire di ogni grado di efficienza il soggetto della contemplazione. Non vi è opera d'arte che non implichi utilizzazione di elementi attinti in ultima analisi dalla realtà esterna. Certo, deve essere fatta distinzione tra le produzioni artistiche che non possono fare a meno di attingere direttamente i loro elementi dalla osservazione e dalla memoria dei fatti come furono percepiti nella natura (rappresentazione di un paesaggio, un ritratto ecc.), e quelle che figurano creazioni della libera fantasia dell'artista; ma in entrambi i casi si manifesta il genio dell'artista, se anche in modo diverso. Non è già che l'artista idealizzi la natura facendole dire quel che essa non dice: egli anzi si rivela tanto più grande quanto più riesce a scoprire quel che prima rimaneva celato e non poteva essere compreso dai più. Non è la ricchezza di particolari che rivela la natura estetica dell'oggetto preso a contemplare: i particolari possono essere del tutto inutili o anche dannosi, perchè possono avere per effetto di distrarre dalla considerazione dei tratti caratteristici ed essenziali. Il genio sa appunto cogliere prontamente, agevolmente e senza esitazione e senza tentennamenti gli elementi che esprimono la natura estetica dell'oggetto. Leonardo non accetta i moduli che al suo tempo si cominciano a insinuare nella pratica dell'arte e coi quali

si tende già a sostituire il tipo fisso e inalterabile al lavoro personale continuamente vario e al movimento infaticabile della natura, l'eterno esemplare. Ascoltiamo ciò che egli dice: « Le arti giacquero in Italia, perchè fu negletto ogni studio d'imitare la natura, finchè venne Giotto fiorentino, il quale nato in monti solamente abitati da capre e simili bestie, cominciò a segnare su per li sassi gli atti di simili capre, delle quali era guidatore, e così cominciò a fare di tutti gli altri animali che nel paese trovava. In tal modo che questo dopo molto studio avanzò non che i maestri dell'età sua, ma tutti quelli dei secoli passati ». « Studiate ogni singolo corpo umano, egli insegnava nel *Trattato della pittura*, e trasferite nella pittura vostra quella data proporzionalità che rappresenti il carattere di quel dato corpo ».

Quel che si chiede all'artista è la comunicazione del « sentimento » che egli riceve dalla contemplazione viva e diretta della realtà. È necessario che l'immaginazione trasformi, trasfiguri l'impressione che ha raccolto dall'esperienza, in modo che il prodotto apparisca una nuova creazione. Nelle reminiscenze deve essere infusa vita e moto. Il poeta p. es. può descrivere, ma non descrivere come può fare un cieco: questi infatti può parlare di oggetti visibili che non gli è dato distinguere; può parlare di forme e anche di colori, di statue e di quadri, ripetendo ciò che ha sentito dire. Poeti così fatti non sono uomini che vedono meglio e più addentro degli altri nell'uomo e nella natura. Lo dimostrano gli aggettivi di cui si servono che non danno vita, fisonomia e colore al sostantivo, ma sono tanto comuni che, dato il sostantivo, s'indovina subito l'epiteto che lo deve accompagnare.

Qui può essere opportuno osservare che tra l'ingegno comune e il genio vi è solo differenza di prontezza, di agevolezza, di sicurezza nel saper cogliere i tratti di quella che Leonardo chiamava divina simmetria delle cose. Il fatto è che ogni uomo, come ha una propria maniera di muoversi, di camminare, di parlare, così ha una propria maniera di connettere, di ordinare e di combinare le rappresentazioni.

L'interessamento estetico in certi individui agisce potentemente sul corso delle idee, in modo da render questo più agevole, più rapido, tanto da generare l'illusione che le immagini siano create per così dire dal nulla. Ed ecco che le rappresentazioni aventi un particolare significato estetico richiamano alla mente tutte quelle che presentano dei tratti di somiglianza (gradi e forme diverse di analogia); per tale via diviene possibile la formazione dei sistemi, degli organismi fantastici, a cui è attribuito speciale valore.[1]

Parlando delle differenze di valore fra le rappresentazioni non si è ancora accennato a quella che forse è la più importante, a quella cioè determinata dall'obbietto a cui la rappresentazione si riferisce. Indubbiamente le rappresentazioni hanno tanto maggior valore, quanto più si riferiscono ad oggetti che per sè hanno valore. È noto che molte discussioni sono state fatte sulla distinzione tra «materia» o «contenuto» e «forma» nel campo estetico; e vi ha chi non ha esitato a negare ogni significato alla materia o contenuto,

---

[1] A dimostrare l'importanza dell'«analogia» da tal punto di vista possono valere gli studi finora compiuti da scrittori competenti sulla genesi di opere d'arte come la *Divina Commedia*, l'*Orlando furioso* ecc. Tali studi non ci rivelano certo il segreto della produzione geniale, ma ci metton sott'occhio particolari maniere d'esplicarsi dall'attività del genio in date circostanze o almeno ci mostrano gli incitamenti che su di esso riescono efficaci. Per la *Divina Commedia* p. es. lo studio della *Vita nova* e del *Convivio* ci danno indicazioni abbastanza significative circa la *genesi psicologica* di essa. Il tener conto del posto che tenevano nell'età dantesca le fantasticherie dei mondi ultra-terreni, d'altra parte, servono a tracciare la *genesi esterna*. All'opera portentosa del poema sacro hanno posto mano certamente cielo e terra. Il poeta, dirò col Rajna, vi profonde a piene mani — a seconda delle opportunità offertegli via via da un disegno sconfinatamente vasto, che, non pago di abbracciare l'universo intero, comprende lo stesso Dio — tutti i tesori inesauribili di una natura meravigliosamente e svariatissimamente dotata, di una scienza accumulata con lungo ed amoroso studio, di una vita fatta esperta, se altra mai, dalla sorte, dei vizi e del valore degli uomini. A me non piace, osserva lo stesso Rajna, che si parli di «Fonti» per la *Commedia*, non altrimenti da quel che si faccia per il *Decamerone*, per il *Furioso*, per la *Gerusalemme*. Questi son fiumi: la *Divina Commedia* è addirittura il mare. — Il genio è il genio, soggiungiamo noi: ciò non toglie che esso operi secondo le stesse leggi psicologiche, secondo cui opera il talento o l'ingegno comune. Come vi sono differenze notevolissime di bellezza fisica, di attitudini psico-fisiologiche, così vi sono differenze di doti e di disposizioni spirituali tra gli individui.

ponendo l'essenza dell'esteticità nella pura forma. Non crediamo nè necessario nè utile indugiarci su tale argomento, perchè crediamo che distinzioni come questa tra materia e forma si prestano a confusione e a equivoco. Il fatto da assodare è se la materia e il contenuto può essere considerato del tutto indifferente rispetto alla forma, o se invece vi siano differenze nel contenuto che hanno virtù di agevolare o di arrestare l'esplicazione dell'attività estetica. È certo che vi sono obbietti che per sè sono refrattari a qualsiasi elaborazione estetica; oscenità, turpitudini, miseria, mostruosità, assurdità, qualsiasi magistero d'arte non potrebbe aver virtù di trasformarli in materia estetica. D'altra parte è innegabile che vi sono azioni, concezioni che per il loro valore intrinseco, per il significato che hanno o che possono avere nell'evoluzione storica umana, per il contenuto morale che racchiudono ecc., sembrano particolarmente suscettibili dell'elaborazione estetica. Con ciò naturalmente non s'intende sostenere che basti il pregio dell'oggetto a determinare il valore estetico, nel quale caso verrebbe ad essere negata ogni differenza tra le attività fondamentali dello spirito quali l'attività conoscitiva, l'attività morale, l'attività estetica, ma si vuol dire, che il valore dell'oggetto non può non esercitare efficacia sulla rappresentazione che ne è fatta dall'arte, che cioè la rappresentazione estetica dell'oggetto o fatto nobile ed elevato non può non esser preferita alla rappresentazione dell'oggetto o fatto comune, banale. Quando si prendano a considerare le opere d'arte che la storia ha consacrato ormai all'immortalità, si trova esatta la tesi che noi sosteniamo. Anche quando il punto di partenza di una serie di casi narrati, supponiamo, dall'epopea, sembra che non si elevi al di sopra della realtà quotidiana, si trova che in realtà la materia in tanto potè esser elevata a forma d'arte, in quanto potè esser considerata nelle sue infinite relazioni e larghe ripercussioni. La materia di certe opere d'arte può sembrar umile in apparenza, ma nel fatto non lo è per il ricco contenuto morale che ha, e per la connessione in cui si trova coi più tormentosi problemi dell'esistenza. Nessuno nega che

la trattazione della materia, perchè possa suscitare interesse estetico, deve rispondere a certe esigenze ed esser conforme alle leggi della fantasia e dell'attività rappresentativa, ma dal dir questo al dire che l'obbietto o il contenuto è qualcosa di indifferente nella creazione estetica, molto ci corre.[1]

Si può obbiettare, che vi sono forme d'arte, determinazioni della vita estetica, le quali sembrano fare eccezione alla regola. Tali la commedia e la tragedia. In questi casi l'artista sembra che si diletti di rappresentare il male nelle sue varie forme. Non è rappresentato ciò che si ritiene che meriti di esser fissato e riprodotto, ma ciò che non dovrebbe essere, ciò che si vorrebbe che non fosse — la debolezza, la viltà, l'imbecillità, il delitto, il vizio, la pazzia. — Il poeta comico riesce tanto più nel suo intento, quanto più rappresenta casi di grossolanità, di storditaggine, quanto più si muove in mezzo agli equivoci e ai controsensi, quanto più riesce ad eccitare il riso. E d'altra parte il poeta tragico non si limita a dipingere azioni nobili, eroiche, manifestazioni di saggezza, di energia, di prudenza, ma si ferma a narrare casi di delitto e di crudeltà, dipinge forme di pazzia, fatti di violenza e così via. Anche quando è rappresentata la virtù, questa spesso è soccombente di fronte al vizio. Il male finisce frequentemente per trionfare. Ciò che non avrebbe diritto ad essere è, e ciò che avrebbe diritto ad essere non è.

È da escludere che la rappresentazione del male abbia un ufficio, per così dire, *pedagogico:* per persuadersene

---

[1] Quando s'insiste troppo sull'esclusiva importanza della forma, considerando come pressochè indifferente l'oggetto o contenuto, vi è il pericolo che l'artista si venga man a mano obliando nell'opera sua, facendo a sè stesso spettacolo dilettoso del proprio artificio. Per molti letterati, ciò che importa non è più *cosa si ha da dire*, ma *come si deve dire*. Lo scrittore finisce col non dir più quel che veramente pensa o immagina o sente, ma sente e pensa quel che riesce meglio a dire. — Per quanto si voglia agitare e tormentare in tutti i sensi questo benedetto argomento della moralità nell'arte, ebbe a notare Marco Minghetti nel suo libro su *Raffaello*, un fatto rimane sempre vero; ed è che è brutto e vile l'artista quando si mostra mediatore e sollecitatore compiacente fra la nostra coscienza e gl'istinti meno nobili della nostra natura.

basta ricordare che il male non sempre è soccombente e che d'altra parte la sua dipintura non sempre è terrificante. Vi sono poi forme di debolezza, di storditaggine, forme del male in generale che non possono essere ritenute evitabili per azione del volere umano.

D'ordinario si tende a superare la difficoltà, col dare importanza pressochè esclusivamente alla maniera in cui la «rappresentazione» è fatta e col trascurare il valore dell'oggetto. Certo il male — oggetto della rappresentazione comica o tragica — quando si trovasse in rapporto con l'attività conoscitiva o pratica, e non con l'attività rappresentativa o estetica, sarebbe temuto, o compreso nelle sue cause e nei suoi effetti, e non avrebbe virtù di suscitare quella forma peculiare di interessamento, che la *contemplazione* (estetica) del male ha virtù di suscitare. È facile osservare però che così non è propriamente spiegato il fatto e quindi superata la difficoltà, ma solo è enunciato, in una forma particolare, il fatto stesso da spiegare. Il punto da delucidare è come la commedia per un verso e la tragedia per l'altro riescano a rendere il male esteticamente accettabile, nonostante la legge generale di dipendenza del valore della produzione estetica dal valore dell'oggetto.

La rappresentazione del male come si trova nella commedia ha indubbiamente per effetto di allontanare l'anima dalle cure gravi, dalle inquietudini, e di trasferirla in un ambiente sereno, in un ambiente si potrebbe dire di gioco. La rappresentazione comica ha bensì come contenuto un disvalore, ma questo finisce per rivelarsi pura «apparenza». L'artista comico dipinge bassezze, debolezze, indica equivoci, contradizioni, ma tutti questi mali ed errori hanno un lieto fine, non rappresentano un danno o un pericolo positivo per il soggetto che li subisce. Inoltre si tratta di forme di debolezza, di errori che, presentando un carattere tipico, finiscono per esercitare un'azione suggestiva sull'attività rappresentativa del contemplante. Quello che a prima vista poteva sembrare male grave e irrimediabile, contrasto inconciliabile, si risolve in ultimo pressochè nel nulla, riuscendo

solo a provocare un lavoro nella fantasia dei contemplanti che non può non riuscire piacevole. La commedia, si diceva, contribuisce a rasserenare l'anima, dei contemplanti s'intende sempre, i quali poi godono tra l'altro della loro superiorità, in quanto hanno coscienza di essere immuni dai mali quali sono rappresentati.

Mentre nella commedia il contrasto ha un lieto fine, niente di simile accade nella tragedia, o qualcosa di simile accade solo di raro; i casi conducono per lo più a una catastrofe dolorosa. L'affermazione che il fato tragico sarebbe espressione di una forma superiore di giustizia non trova conferma nei fatti. Basta ricordare l'*Antigone* di Sofocle, a proposito della quale è nota l'osservazione del Göthe, che, cioè, Antigone ha ragione, mentre Creone ha torto, perchè la virtù dello Stato, in contrasto con la virtù in ciò che questa ha di essenziale e di universale, non è virtù dello Stato ma è delitto dello Stato.

Il vero è che la costruzione rappresentativa ha tanto maggiore importanza quanto più si riferisce agli interessi più vitali e profondi, alle passioni più forti e qualche volta più violente che agitano l'anima umana. Ora argomento della tragedia sono appunto gli eventi umani in cui, per così dire, meglio si vede il dito di Dio. Il personaggio della tragedia è spesso l'eroe, il genio incarnazione di un'idea; e il campo in cui si svolge l'azione è la storia o la leggenda, campo di lotte e di contrasti non facilmente componibili o eliminabili. Il mondo vuol essere rappresentato in tutta la sua complessità, in tutta la ricchezza del suo contenuto, e quindi non in conformità dei desiderî e delle aspirazioni di questo o quell'individuo, di questa o quella classe di individui, bensì in conformità delle leggi che ne regolano il corso, leggi che s'impongono alla considerazione di tutti per il loro carattere di rigore, di universalità, d'inesorabilità e per quel fondo di mistero che racchiudono. Il concetto del fato nella tragedia classica aveva appunto questo significato.

L'artista nell'elaborare la materia non può non utilizzare tutti gli elementi raccolti da una larga esperienza della vita,

e questi elementi dispone in guisa da poter conseguire gli effetti più vivi nell'anima di chi contempla. Non è l'uniformità, la «pura regolarità» quella che suscita il maggiore interesse, ma è il complicarsi e l'intrecciarsi dei fatti, il conflitto degl'interessi e il passaggio più o meno rapido da uno stato all'altro (*nodo* e *catastrofe*). L'artista non può limitarsi alla narrazione dei casi quale può essere fatta dallo storico o dal semplice narratore di fatti, ma deve scegliere quelli che possono imprimere vita e movimento a tutta la rappresentazione. L'artista così è indotto a formare i tipi o i caratteri eroici e a disporre la materia in guisa da suscitare l'idea di una potenza che sovrasta e regola il corso dei fatti umani. La sofferenza poi ci avvicina all'eroe più che non faccia la sua grandezza: ci commoviamo per i suoi dolori come non ci potremmo commuovere per i suoi trionfi. Si spiega così, perchè la tragedia abbia virtù di scuotere vivamente il nostro animo e perchè essa spesso finisca dolorosamente, tristamente. Se anche vi sono eccezioni, la regola è questa. La rappresentazione del male, quale si riscontra dunque nella commedia e nella tragedia, non può esser considerata una derogazione alla legge di corrispondenza del valore generale della rappresentazione al valore dell'oggetto.

Che cosa è il bello? Che cosa è l'arte? Ecco i problemi che hanno affaticato le menti attraverso i secoli senza poter giungere, sembra, ad una soluzione definitiva, o almeno sodisfacente e concorde. Non devo io qui ricordare le varie teorie enunciate, ma dirò solo che molte caddero nell'errore di voler dedurre la nozione della bellezza, dell'arte, da altro che da una forma di attività originaria dello spirito. Che la bellezza e l'arte fossero considerate come appartenenti alla sfera dell'assoluto o come mezzi per il conseguimento di certi scopi — l'utile, il bene o il vero, — la bellezza e l'arte erano sempre falsate nella loro natura.

Non c'è un bello in sè, come non c'è un vero in sè ed un bene in sè; e tanto il bello quanto il vero e il bene sono nozioni astratte, le quali possono esser definite solo riferen-

dosi ai fatti ed obbietti particolari e concreti, da cui esse sono ricavate. Il vero, il bello e il bene non possono esser concepiti che come correlati delle funzioni psichiche fondamentali. Queste, secondo che riferendosi a determinati oggetti, s'esplicano con certe modalità o con altre, vengono ad assumere valore differente: in base al vario valore assunto dalle funzioni in rapporto ai rispettivi oggetti, è determinato il significato dei termini (predicati) di vero, di buono e di bello. Se alla domanda, perchè c'è il vero e la conoscenza, si può rispondere solo: perchè c'è l'intelligenza, la quale esplicando la sua attività attua il vero e insieme la conoscenza, e se alla domanda: perchè esiste il bene, il dovere ecc., si può rispondere solo: perchè c'è l'attività pratica, la quale, esplicandosi od assolvendo il proprio compito, realizza in determinate condizioni il bene, è chiaro che alla domanda, perchè c'è il bello, perchè c'è l'arte, si può rispondere solo: perchè l'uomo, essendo fornito della potenza fantastica e di quella appreziativa, non può far a meno di esplicarle in determinate direzioni. Ciò facendo, apprende e attua il bello, e forma le opere d'arte.

L'uomo sia come individuo, sia come specie, a qualunque grado di civiltà appartenga, sente il bisogno di fermare l'attenzione su certi tratti caratteristici della realtà (tratti aventi significato dal punto di vista estetico), su ciò che, agendo sulla fantasia, determina effetti, che sono appresi come estetici; sente il bisogno di riprodurli, di fissarli, in guisa da renderli comunicabili agli altri. L'uomo in qualunque grado di sviluppo si trovi, ha la «disposizione» a formarsi quello che poi è detto «gusto»: varia la finezza del gusto, ma, tranne eccezioni, l'uomo è veramente tale solo nei limiti in cui è capace *di sentire* la bellezza almeno in alcune delle sue forme. L'uomo, possiamo dire, è capace di quella «seconda vista», che è data dall'arte e dalla contemplazione della bellezza.

L'arte e la vita estetica è capace di sviluppo attraverso i secoli; l'arte dei selvaggi non è e non può esser l'arte delle genti civili; l'arte dei tempi preistorici non può esser

quella delle epoche storiche; l'arte dei popoli orientali non è l'arte dei popoli occidentali; e l'arte dell'antichità classica non può esser l'arte dei moderni. Ed anche limitandoci a considerar l'evoluzione dell'arte nostra attraverso i secoli che vanno dall'epoca bizantina al tempo nostro, in tutte le arti si notano variazioni della maggiore importanza. Lo svolgimento non è sempre rettilineo, ma spesso a periodi di risveglio seguono periodi di torpore e anche di decadenza, e, a questi, periodi di rinnovamento e di risorgimento. È vano tentare di formular leggi a tal proposito. Quel che si può dire è che l'arte non è da considerare avulsa dalla società, dalla storia e dalla cultura: come essa è fattore potente di progresso, così risente l'azione dell'ambiente in cui si svolge. L'arte in sostanza rispecchia la vita in qualcuna delle sue forme, e non rispecchia soltanto lo stato in cui un popolo si può trovare (condizione politica p. es.), ma tutte quelle condizioni che in un certo periodo — condizioni sociali, culturali — si impongono alla considerazione degli spiriti. Mercè l'impulso di certe dottrine e di certi sentimenti dell'anima nasce, fiorisce, si sviluppa una certa arte. E l'arte, che di solito è espressione di un pensiero individuale, qualche volta — a Venezia p. es. — in tempi civilmente, commercialmente e militarmente gloriosi, figura come opera collettiva. Il palazzo ducale, ebbe a notare Pompeo Molmenti, sorge a significare il concetto del governo, non l'idea di un artefice. In Italia appena, dopo le invasioni barbariche, si comincia a organizzare una forma qualunque di società, e di governo, appena si incominciano a raccogliere, per quanto non abbondanti, le messi dall'ottavo all'undicesimo secolo, l'arte si affina, si evolve, si educa. Nei secoli successivi fino al '600 si ha una vera efflorescenza artistica. E non è raro il caso che una città rifletta nella pianta, nei monumenti, nel fabbricato, nella decorazione, nei prodotti dell'arte e perfino dell'industria, il gusto e l'indole di un'età, dell'età in cui essa raggiunse il massimo grado della potenza e dello splendore. E la stessa *Divina Commedia* è lo specchio della vita politica d'Italia, nel tempo in cui fu scritta; anzi fu notato

che essa si « profonda talmente nel più fitto baratro delle lotte contemporanee, e sopratutto fiorentine, che quanto è alla stessa vita estraneo quasi non vi trova luogo ».

L'arte non è rivolta solo verso il presente o il passato, ma si protende anche verso l'avvenire, esprimendo le aspirazioni e gli interessi più profondi di un popolo o di una razza in un certo momento. E l'evoluzione dell'arte non è determinata soltanto da condizioni che potremmo dire *estrinseche* (forme di cultura, indirizzi di pensiero, tendenze di un'epoca), ma da condizioni *intrinseche:* ogni forma d'arte subisce l'azione dei propri antecedenti, anche se più o meno lontani (questo si nota nelle differenti scuole, ma specialmente in singoli artisti, anche sommi; in Raffaello p. es.)

Se l'arte e la vita estetica in generale — questo dobbiamo aggiungere — è elemento costitutivo, essenziale della spiritualità, essa non ha diritto a vantar titoli di preminenza rispetto alle altre manifestazioni dell'attività spirituale umana. Dire che solo l'arte riesce a gettar luce sull'enigma della esistenza, sul *mysterium magnum*, è dir delle frasi. L'arte non può sostituire nè la scienza, nè la religione, nè la morale, ma è soltanto elemento costitutivo della civiltà e della cultura. L'arte è l'arte, e se si può dire che è tanto più perfetta quanto più risente dei progressi compiuti nelle altre sfere dell'attività spirituale umana, non si può dire nè che con alcuna di queste si identifichi, nè che ad alcuna sia superiore: se è desiderabile che essa non rimanga estranea ai problemi che hanno virtù, in un certo periodo, di appassionare la coscienza umana, non si può dire che essa contenga il segreto per risolverne alcuno.

IX.

Attività appreziativa pratica.

Tra le nozioni fondamentali deve essere posta quella che è attinta dalla riflessione su un peculiare rapporto in cui il soggetto si trova con la realtà, rapporto espresso per mezzo

dell'attività pratica: è la nozione di valore. Tutti abbiamo una certa idea del valore in quanto tutti attribuiamo un certo significato a questo termine: si tratta di vedere con esattezza quale forma di esperienza ad esso corrisponda. Esaminando i vari casi in cui l'idea di valore ha applicazione, si trova che è implicito sempre il riferimento a un certo ordine di fatti psichici. L'oggetto *vale* in quanto non provoca soltanto un atto di rappresentazione, di riconoscimento (o di esclusione), ma provoca anche una determinazione affettiva di gioia o di sofferenza, di desiderio o di disgusto, di volizione o non volizione, di azione o non azione. La coscienza del valore va ammessa come una forma di esperienza originaria.

Questo può essere chiarito, anzitutto, per via negativa, in quanto il valutare non è rappresentare e non è giudicare, non è apprendere qualità e relazioni, e non è affermare o negare; poi per via positiva, richiamandosi a quel dato peculiare dell'esperienza interna, che è *l' interessamento* (nelle sue varie forme). Come nell'attività giudicativa così in quella dell'interessamento, si riscontra la «dualità di atti» : di contro al valore c'è il disvalore. Alla base di tali atti si trova sempre una rappresentazione o anche un giudizio. L'oggetto, perchè sia sorgente di godimento, di desiderio ecc. deve presentare certe qualità o caratteri, e in certi casi deve essere ritenuto esistente o non esistente. L'oggetto assume dunque il significato di valore o non valore solo in quanto provoca determinate reazioni affettive.[1] L'apprensione del valore, vogliamo dire, non è da considerare un *prius,* o un presupposto, rispetto alle determinazioni affettive e pratiche, ma risulta da queste. L'oggetto non è desiderato primitivamente, perchè appreso

[1] Manca un termine psicologico, per indicare il complesso delle reazioni affettive, le quali hanno qualcosa di comune in quanto tutte esprimono una maniera particolare di riferirsi del soggetto verso l'oggetto: l'interessamento e non interessamento, l'adesione o non adesione affettiva pratica. La dualità di *amore* e *odio* adoperata primamente da S. Tommaso potrebbe essere adottata.

come valore, ma assume primitivamente il significato di valore (e in taluni casi di disvalore), in quanto si trova rispettivamente connesso con certe determinazioni del sentimento (godimento o sofferenza), del desiderio (desiderio od avversione), del volere (volere e non volere).

Naturalmente queste varie determinazioni (il piacere e il dolore nelle loro varie qualità, il desiderio e l'avversione, le differenti emozioni, le passioni, il volere o il non volere, l'azione e la non azione) hanno origine da particolari rapporti in cui il soggetto, in determinate circostanze, si può trovare cogli oggetti. Tutte le manifestazioni dell'attività affettivo-pratica hanno un *fondo* o *motivo* identico, che è l'interessamento. Il sentimento (nella forma di godimento o di sofferenza) non può costituire una classe a parte di fatti psichici in confronto delle emozioni, delle passioni, delle volizioni ecc., in quanto o è una determinazione particolare dell'atteggiamento affettivo-pratico, o è una fase o stadio di sviluppo di esso. Quando l'interessamento sia provocato da un oggetto già esistente (da un oggetto posseduto) è naturale che esso assuma la forma di compiacimento (di amore) nel caso che l'oggetto sia di una certa natura (oggetto piacevole), di sofferenza (d'odio) nel caso l'oggetto sia di natura opposta. Lo stato che noi diciamo di godimento o di amore, di sofferenza o di odio, può assumere significato ed anche nome diverso in relazione alle circostanze in cui sorge (ammirazione o disgusto, gioia o tristezza e via di seguito): ma esso figura come in sè conclusivo. Quando invece l'oggetto sia ritenuto solo realizzabile nell'avvenire (o realizzato nel passato) e realizzabile da noi, con maggiore o minor probabilità, in un tempo vicino o lontano, le determinazioni affettivo-pratiche non potranno non presentare qualità differenti, dando origine a quegli stati particolari (colla cooperazione naturalmente dell'intelligenza, della memoria, dell'immaginazione ecc.) che diciamo desiderio o speranza (nel caso di oggetto piacevole) rimpianto (nel caso di oggetto o fatto passato), avversione, timore, (nel caso di oggetto dispiacevole), e così via. Le varie

emozioni e passioni hanno sempre come loro costitutivo essenziale un'esperienza di godimento o di sofferenza, o un complesso di rappresentazioni, di giudizii, per cui il soggetto viene ad assumere uno o altro atteggiamento. Quando poi l'oggetto sia ritenuto realizzabile o no, esclusivamente o prevalentemente per opera del soggetto, e per dippiù ritenuto meritevole o no di esser realizzato coll'adozione dei mezzi necessarii, quando insomma l'oggetto sia presente alla coscienza come fine da realizzare (per opera nostra), e sia per dippiù valutato (e quindi soggetto a scelta, e a preferenza), è naturale che s'abbia una determinazione affettivo-pratica più complessa qual'è la volontà.

L'interessamento, l'abbiamo accennato già, non sempre è rivolto ad oggetti reali o realizzabili, ma può esser rivolto a contenuti rappresentativi in quanto tali, prescindendo appunto da ogni considerazione dell'esistenza e del significato pratico dell'oggetto. È il caso dell'attività appreziativa estetica. Anche nell'esplicazione dell'attività estetica si può determinare il caso in cui gli « oggetti estetici » debbano esser prodotti o realizzati (Arte): ma la realizzazione si riferisce bene agli oggetti in quanto rappresentati, in quanto *complessi qualitativi* (parvenze). Il valore estetico va distinto dal valore pratico in senso stretto appunto perchè in esso è implicito *l'atteggiamento contemplativo* nel senso indicato. Di valore pratico si può parlare ogni volta che l'interessamento è rivolto agli oggetti ritenuti reali o realizzabili, quando cioè a base di esso oltre il contenuto rappresentativo è un giudizio. Il valore pratico in tal senso s'identifica col *bene*.

L'uomo da un certo punto di vista può esser concepito come un complesso di esigenze, di bisogni che reclamano appagamento, perchè solo a questa condizione è possibile la vita. L'appagamento per tale rispetto non può esser conseguito che con oggetti reali, i quali poi prendono il nome di beni. Vi sono oggetti che sono beni non per sè, ma in quanto sono connessi coi mezzi di sodisfacimento di certi bisogni, e

vi sono invece oggetti, che per sè presi sono da considerar beni; ma importa insistere su altre distinzioni della maggiore importanza. Già è da notare che il termine valore è esteso anche all'oggetto in quanto è giudicato capace di suscitare una certa determinazione dell'attività pratica: è valore non solo ciò che *di fatto* è amato o ricercato in un certo momento, ma ciò *che può* esser amato o ricercato in certe condizioni. D'altra parte non tutto quello che è amato (od odiato) è amato (od odiato) alla stessa maniera. Vi sono beni (o fini) che sono amati e realizzati per una specie di necessità inerente alla natura umana (necessità fisica), e vi sono beni (o fini) che mentre sono amati e realizzati sono *ritenuti meritevoli* di essere amati e realizzati. Vi sono valori che si presentano col carattere di «puri fatti»; e vi sono valori che si presentano col carattere della legittimità e *giustezza*. Tale carattere è sperimentato nella coscienza: quando si dice che la gioia è un «bene», che il dolore è un «male» (s'intende la gioia e il dolore considerati *in abstracto*, non in quanto sono sperimentati da un certo soggetto, p. es. dall'io a cui è riferita l'azione e la valutazione), che la conoscenza è un «bene» mentre l'ignoranza e l'errore è un «male», si ha la consapevolezza di enunciare una tesi assiomatica d'ordine pratico. Non si ha la pura constatazione d'un valore, ma una valutazione caratterizzata come giusta. I *gusti*, le inclinazioni possono esser differenti per i varii individui, ma vi sono apprezzamenti che si presentano col carattere della necessità deontologica o di diritto. L'amore dell'esistenza, della vita e della salute, l'esplicazione più perfetta ed adeguata delle varie forme dell'attività spirituale sono valori, che possono ben esser detti incondizionati: non nel senso, s'intende, che esistano per sè, indipendentemente da qualsiasi riferimento al soggetto (non vi ha valore che non si trovi attuato in un soggetto determinato), ma nel senso di *valori potenziali*, vale a dire di attributi o proprietà che non possono non essere amati o, secondo i casi, odiati, qualunque sia il soggetto con cui si trovano in rapporto. Oltre i valori *di fatto* vi sono dunque i valori di diritto, che si presentano alla coscienza colla nota

della obbligatorietà.[1] Vi sono beni che, ovunque e comunque si trovino realizzati, devono esser riconosciuti.[2]

Uno dei fenomeni da prendere in considerazione nello studio del valore è il fenomeno della «preferibilità», del valore cioè che è attribuito ad un oggetto solo in confronto di un altro oggetto. Si parla, invero, di meglio e di peggio, di ciò che è o non è preferibile ad altro: e il significato di questi termini varia col mutare dei termini di confronto. Ciò che è meglio rispetto ad un male peggiore, può esser peggio rispetto ad un oggetto che è ancora migliore: il male misto al bene è preferito al puro male, ma non è preferito al puro bene. La somma di più beni è preferita a un bene singolo (*addendo*), come del resto un bene più duraturo è migliore di un bene istantaneo, e un male duraturo è peggiore di un male istantaneo. Nozioni come queste del meglio e del peggio hanno il loro fondamento in atti particolari, atti del preferire, i quali poi formano una specie particolare della classe degli atti di interessamento (amore e odio). Sono atti che vanno distinti da quelli di valutazione in genere, perchè implicano necessariamente il confronto di più beni. Nel campo della vita rappresentativa non si riscontra niente di analogo a tali atti. Nel campo dei giudizii si può decidere della verità in confronto alla falsità, ma non circa un vero che risulti poi più o meno vero per effetto del confronto.

---

[1] Il carattere dell'obbligatorietà o dell'imperatività corrisponde all'esigenza della realizzazione propria dei beni. Una volta che è bene ciò che è riconosciuto meritevole di esser realizzato, il bene non può non presentarsi alla volontà col carattere dell'imperatività. Su tali correlazioni, vedi anche le giuste osservazioni di E. P. LAMANNA, *La funzione del sentimento nella morale criticista*, *La Cultura Filosofica*, IX, N. 4-5.

[2] Il far bene non è solo la conclusione ultima della filosofia cristiana del Manzoni, si può dire col Pascoli, ma anche di quella sconsolata del Leopardi, poichè questi, dopo aver mostrato la vanità del tutto, a parte a parte, della gloria, della libertà, del progresso, della vita, ha la visione dell'umanità futura, stretta insieme ed ordinata· negli alterni perigli e nelle angosce della guerra comune. Il poeta del dolore conclude dunque non troppo diversamente dal poeta della speranza.

La natura specifica degli atti di preferenza risulta da questo, che essi non possono essere considerati differenti dagli atti di semplice valutazione solo per la *intensità*. È preferito, si potrebbe dire, ciò che è amato di più. Si tratta di vedere quale significato possa essere attribuito all'espressione *amar di più*. Non è a parlare di differenza puramente quantitativa, come quella constatabile nelle grandezze spaziali, perchè non è a parlare in nessuna maniera di contenenza. Si è cercato, è vero, di porre nel piacere un termine ultimo di riferimento di tutti i nostri giudizi di valore, assegnandogli l'ufficio di criterio per la graduazione dei vari valori: ufficio che il piacere potrebbe assolvere, qualora fosse considerato nei suoi vari aspetti o momenti (intensità, purezza, durata ecc.). Il piacere da tal punto di vista non sarebbe un bene, ma il bene. Tutti i beni potrebbero essere commisurati a tale elemento uniforme. Senonchè è facile rendersi conto della vanità del tentativo. Gauss giustamente osservò che non ha senso il dire che una gioia è più intensa di un'altra per un certo numero di unità; unità che sarebbero contenute come parti in essa presso a poco come duecento metri sono contenuti in un chilometro.[1]

Non è a parlare di misura, perchè non è a parlare di unità di misura, come non è a parlare di una determinazione uniforme costante nei vari beni che dovrebbe essere l'oggetto da misurare. Noi non abbiamo altro modo di stabilir confronti tra i vari valori che quello di fondarci sugli atti peculiari (irriducibili) del preferire. L'espressione linguistica dell'amare più o meno una certa cosa in confronto di un'altra non deve trarci in inganno circa la natura propria del preferire. Il *più* e il *meno* non hanno significato quantitativo,

---

[1] Qui cade in acconcio l'osservazione di Kant che non è possibile applicare la stessa unità quantitativa di misura al piacere che viene dal beneficare un povero e dall'ascoltare una bella commedia, dal leggere un libro istruttivo e da quello che viene dall'andare a caccia, dal fumare e così via. Ricorrendo poi alla differenza qualitativa fra i piaceri s'introduce nell'edonismo un principio, che, essendo in contradizione con quello che è per esso fondamentale finisce per distruggerlo.

bensì qualitativo; e il preferire rimane fatto ultimo, anche se è significato per mezzo di termini «analoghi» ricavati dalla considerazione della quantità. Allo stesso modo che nel campo teoretico o conoscitivo i gradi di somiglianza o di differenza hanno riferimento spesso alla comparazione di contenuti qualitativi eterogenei, così i gradi di preferibilità relativi ai vari beni hanno riferimento a differenze qualitative e non implicano affatto omogeneità di natura.[1]

Abbiamo veduto che le nozioni di valore e di disvalore si trovano in connessione col complesso delle funzioni pratiche. Onde è legittimo domandarsi se tra le varie funzioni pratiche ve ne sia qualcuna che abbia la preminenza nella determinazione dei varii ordini di beni e di mali. Ora a tale domanda è facile rispondere che la diversità dei beni non è relativa a diversità di funzioni, bensì a differenza nella maniera di esplicarsi delle funzioni di fronte a certi oggetti. Ci può esser d'aiuto a tal riguardo il paragone cogli atti intellettivi. I varii ordini di verità (verità necessarie e verità contingenti) non sono relativi a funzioni diverse intellettive, bensì a maniere diverse d'esplicarsi dell'attività giudicatrice in rapporto alla diversità degli oggetti. Noi possiamo giudicare del valore e della dignità dei beni, riferendoci al carattere con cui i fini da realizzare si presentano alla nostra volontà, al nostro desiderio e alla nostra affettività. Nel caso che essi si presentino con un carattere d'evidenza pratica, vale a dire come imperativi (siano o non siano in realtà sodisfatti), si capisce come debbano esser giudicati di maggior valore rispetto agli altri. Non è da temere che per tale via si venga a confondere la necessità deontologica con una forma di necessità reale o fisica, giacchè la distinzione tra il meritevole, il degno di essere, e il fatto o l'obbietto in quanto *è*, è sempre mantenuta. Il degno, il meritevole, invero, si presenta alla coscienza (alla volontà, al desiderio, al senti-

---

[1] Naturalmente come si distinguono le pure valutazioni *di fatto* da quelle *di diritto*, così si devono distinguere gli atti di preferenza *di fatto* da quelli che si presentano coi caratteri della *legittimità* e dell'*obbligatorietà*.

mento), con un carattere peculiare di obbligatorietà, quindi come fine che dev'essere, che certamente sarebbe, se niente vi si opponesse, se nessuna resistenza fosse incontrata. Ora l'attività pratica ha questo di proprio, che, nell'esplicarsi, è esposta a incontrare resistenza, e ciò perchè, determinandosi essa in molteplici tendenze (tendenze istintive, egoistiche, sociali, morali), queste spesso sono in opposizione tra loro e giungono ad esercitare un'azione inibitrice su quelle, che senza il contrasto avrebbero avuto piena esecuzione. Alla stessa maniera che l'evidenza è la nota di certi giudizii e costituisce il fondamento della verità (il criterio per giudicare della verità) degli altri giudizii, così la nota della giustezza, della dignità è nota peculiare di certe forme d'interessamento, per cui queste acquistano non forza coercitiva meccanica, ma *prestigio* di fronte alla coscienza del soggetto. È sempre la coscienza del soggetto che in un caso apprende la verità e in un altro il valore; ma l'organo con cui la coscienza apprende, in un caso, è l'attività giudicatrice con la nota dell'evidenza, nell'altro è l'interesse pratico con la nota della «giustezza» o legittimità.

Le nozioni di bene e di male non sono formate una volta per sempre, con un determinato contenuto ed una determinata estensione, ma si vanno arricchendo ed ampliando a misura che si estende l'esperienza, a misura che la coscienza riceve nuovi incitamenti e occasioni di farne l'applicazione. Ma l'arricchimento e l'ampliamento, come è facile intendere, possono aver senso solo ammettendo che vi sono casi nei quali immediatamente è riconosciuto il valore di certi beni p. es. (l'amore del piacere, dell'esistenza, o l'amore di sè, e quindi il riconoscimento della preferibilità dell'esistere al non esistere). Nè potrebbe esser obbiettato che alcuni di tali beni non sono a rigore beni etici, giacchè anzitutto non è esatto escluderli senz'altro dal campo dell'etica, quando si pensi che i doveri della conservazione della propria vita, della temperanza, della continenza, della cura della propria salute ecc., acquistano significato solo in base al riconoscimento dei valori suaccen-

nati; poi è da tener conto del fatto che l'apprezzamento dei piaceri in confronto dei dolori (in *abstracto*) è implicato necessariamente in molti valori etici; nell'amore del prossimo, nella carità in fondo è implicito il riconoscimento di siffatti valori, se anche questi valori sono considerati in rapporto ai nostri simili e non in rapporto a ciascun di noi.

Vi sono d'altra parte valori o beni, che non si presentano chiari, determinati, espliciti nella coscienza di chi opera in un certo momento, in modo da assumere la forma di fini o di ideali per la riflessione individuale, e che tuttavia sono operativi nella coscienza appreziatrice fin dall'inizio. E che siano operativi risulta dall'esame della condotta degl'individui da un canto (anche i bambini, e gli incolti, in casi particolari si ribellano ai soprusi, e si mostrano sensibili all'ingiustizia), e dalla riflessione sull'evoluzione storica umana dall'altro. Come intender nulla della condotta e della storia umana senza porre a base dell'umana attività certe esigenze, quali l'esigenza della perfezione (e quindi del progresso nello sviluppo delle attitudini più propriamente umane), dell'estensione nella considerazione dell' utilità, dell'affermazione della dignità della persona? Basta volgere uno sguardo alla storia per convincersi che la civiltà rappresenta un progressivo trionfo della libertà sull'istinto. A misura che la ragione viene educandosi per mezzo della vita civile, gli stessi istinti più profondi e tenaci si vedono di frequente domati, sino ad estinguersi sotto il freno della volontà: ma è chiaro che la volontà può far tutto questo, sempre che sia determinata nel suo operare da motivi ritenuti di maggior valore di quelli istintivi. Il concetto stesso dell'utile, che da una parte va acquistando un contenuto più puro, più nobile ed alto, e dall'altra va estendendosi ad una cerchia più ampia di individui fino a comprendere tutta l'umanità, reca conferma alla tesi che vi sono beni riconosciuti come assoluti alla stessa maniera che vi sono verità evidenti.

Forse le infinite discussioni fra utilitaristi e intuizionisti, fra eudemonisti e rigoristi non avrebbero avuto luogo, se si fosse tenuto presente che con una parola così vaga ed equi-

voca come è la parola utile si possono indicare le cose più differenti e anche opposte. Qualsiasi obbietto capace di sodisfare certe esigenze può esser detto utile, onde è che l'utile attinge tutto il suo valore dalla *qualità* delle esigenze e dei bisogni che sono appagati. Quando si pensa che tra le esigenze e le inclinazioni vi sono anche le più nobili ed elevate, quali sono quelle dell'amor del vero, della sincerità, della simpatia, della carità, della benevolenza, della giustizia, si vede subito come in fondo, cercando l'utile, è possibile cercare tutti quei beni, che la coscienza morale più scrupolosa e severa riconosce come beni veri e come assoluti valori. Il che però non vuol dire che non si diano casi in cui, dovendo scegliere fra le varie specie o forme di utilità, si determinino conflitti nella coscienza, che assumono l'apparenza di conflitti tra valore utilitario e non utilitario (conflitto tra l'amore del prossimo e quello della conoscenza o della cultura, il conflitto tra la giustizia e l'amor di patria), ma in tali casi si tratta sempre di conflitti tra varii ordini di beni, conflitti che sia pure con difficoltà posson esser sempre risoluti ispirandosi ai criteri che promanano sempre in ultima analisi da assiomi pratici (armonizzazione dei vari beni).

Si può osservare parimenti, che con la parola utile s'intende, spesso, significare non l'attitudine dell'oggetto a sodisfare una certa esigenza, bensì l'attitudine a procurare un godimento. Ma è da tener presente: 1°, che non è riprovevole il godimento per sè, ma il godimento subbiettivo e individuale, procurato a scapito, supponiamo, del godimento dei nostri simili; 2°, che il piacere non costituisce per sè nei casi ordinarii il termine a cui tende l'attività, ma un fatto puramente concomitante, il quale è ricercato solo nella misura in cui s'associa con un determinato oggetto; 3°, che il piacere stesso viene come a subire una specie di trasfigurazione, in rapporto agli oggetti con cui si collega. Quando con la parola utile si esprime l'obbietto atto a sodisfare le esigenze più caratteristiche ed essenziali dell'uomo in quanto tale, può servire ad indicare un bene morale riconosciuto da tutti come vero, reale ed assoluto.

L'utile può avere varia estensione, in quanto oltre a riferirsi all'utile individuale, si può riferire all'utile della famiglia, della tribù, della società, cioè della nazione od anche dell'umanità intera. È facile intendere, che, così estendendosi, esso viene come a perdere ogni carattere di interesse angustamente egoistico, venendo invece ad assumere il significato di valore disinteressato (amore del prossimo, simpatia, giustizia). Dicendo che al vantaggio proprio si deve preferire il vantaggio del maggior numero, o anche che l'attività dell'individuo dev'esser rivolta a ricercare l'utile di tutti, in fondo si ammettono quei beni che da tutti sono riconosciuti beni etici. Che differenza vi può essere tra l'utile di tutti e la giustizia, intesa come tutela e garenzia dei dritti di ciascuna persona? Ciò che sopratutto va notato è, che l'uomo sente il bisogno di estendere sempre dippiù la considerazione dell'utile fino ad abbracciare tutta l'umanità, e inoltre che l'utilità è posta tanto più in alto nella scala dei valori, quanto più si va estendendo. Il che dimostra che anche qui abbiamo a che fare con uno di quei beni, che, sia anche attraverso deviazioni e difficoltà e sia anche in maniera oscura, sono ricercati come valori di dritto (come valori aventi dritto ad esser riconosciuti).

Si potrebbe osservare che l'estensione del concetto di utile rappresenta il risultato di un calcolo di prudenza, fondato sulla previsione che l'uomo può fare, delle conseguenze di certe forme di condotta, avendo però sempre di mira il bene proprio. Ma è evidente che con tali considerazioni si vien a falsare il contenuto della coscienza morale, quale si rivela appunto in tutti i casi in cui è ricercato l'utile del maggior numero. Il timore della ripercussione che una certa forma di condotta può avere sopra un certo individuo, o sulla sua famiglia, ripercussione che del resto spesso è molto problematica, non costituisce affatto la ragione della condotta improntata a disinteresse. Il motivo profondo dell'estensione della utilità è riposto nella coscienza che l'individuo ha dei legami che lo tengono avvinto al resto dell'umanità. Perchè l'individuo dovrebbe preoccuparsi di ciò che a lungo andare

può riuscire utile, piuttosto che a sè, ai suoi simili più o meno prossimi a lui, se non avesse vivo nel profondo dell'anima il senso della solidarietà umana, solidarietà che solo assicura il trionfo dei beni ultrapersonali, quali sono la carità, la santità, la veracità? D'altra parte non si capisce come l'estensione dell'utilità, che in fondo avverrebbe per una specie di trasferimento di valore dal fine al mezzo, dovesse poi essere seguita da un'inversione nella valutazione. Il fine (utilità individuale) viene ad esser considerato come meritevole di esser sacrificato al mezzo (utilità generale). Non si capisce come dall'estensione dell'utile venga fuori il riconoscimento del suo maggior pregio rispetto al vantaggio individuale.

Del resto, ogni volta che i così detti utilitaristi hanno cercato di determinare e di illustrare le loro vedute, sono venuti implicitamente e indirettamente a fornire la prova della necessità di ammettere nella coscienza umana l'attitudine a riconoscere certi beni, ad apprezzare e a volere certe cose a preferenza di altre, prescindendo da qualsiasi considerazione delle conseguenze che certe azioni possono avere per questo o quell'individuo, per questo o quel gruppo di individui. Da una parte s'insiste sull'inscindibilità dell'utile dal bene, e dall'altra si dichiara che s'intende parlare di utilità vera e approvata dalla ragione, e non già di un'utilità intesa a sodisfare l'egoismo, ovvero di un'utilità effimera.

Si attribuisce alla ragione il compito di determinare la maggiore o minor convenienza di certi beni alla natura dell'uomo; le si attribuisce il compito di approvare o disapprovare certe utilità in confronto di altre, e anzi si giunge finanche ad affermare che la vera felicità, la felicità degna dell'essere ragionevole non può derivare che dalla ragione. Ora se col termine ragione si vuol intendere la capacità di preferire certi beni a certi altri, la capacità di proporsi certi fini mettendo in opera i mezzi corrispondenti, si può anche non obbiettar nulla, osservando solo che in tal caso vien ad esser adoperato il termine ragione in un senso differente dal consueto e per dippiù equivoco. Se invece al termine ragione si vuol conservare il significato di attività giudicatrice

e raziocinatrice, di attitudine a cogliere i rapporti tra le idee, allora non si vede come alla ragione possano essere attribuiti i compiti indicati. Noi mediante la ragione possiamo utilizzare i mezzi per il raggiungimento dei fini (nessi causali), subordinare certi fini ad altri fini, ma non abbiamo in alcun modo la possibiltà di indicare i fini ultimi o preferibili a tutti gli altri: fini che sono determinabili solo riferendosi alle forme fondamentali dell'attività appreziativa (sentimento, desiderio, volere). Allo stesso modo che sarebbe un non senso voler determinare l'essere attraverso la volontà, così è assurdo voler determinare ciò che dev'essere, ciò che vale, riferendosi all'intelligenza.

Come sarebbe assurdo attribuire alla facoltà visiva l'ufficio di apprendere i suoni, così è assurdo attribuire all'intelligenza l'ufficio di apprendere il bene. Certo ogni interesse, ogni atto di preferenza assume la forma di una proposizione, quando, dovendolo comunicare ad altri, abbiamo bisogno di tradurlo in un pensiero; ma come il pensiero e l'espressione verbale di un fatto, sia di ordine fisico che di ordine psichico, non sono da confondere col fatto stesso — (quando pensiamo e parliamo di fuga, di corsa o di paura, nè fuggiamo, nè corriamo, nè c'impauriamo) —, così un atto di nostro interessamento o un atto di preferire non si risolvono in pensieri e in giudizii, per il solo fatto che noi, dovendoli esprimere, li formuliamo per mezzo di giudizii. L'uomo in quanto ragione, non può giungere ad altro che a questo, alla *constatazione* che la ragione è universalità, al riconoscimento di una particolare caratteristica della sua attività conoscitiva, caratteristica la quale, come oggetto di ragion pura, non è più che un fatto, non differente per nulla dagli altri fatti conoscibili. L'uomo in quanto ragione pura può anche constatare che, nel campo dell'attività pratica sua e degli altri individui, vi sono manifestazioni le quali risultano conformi alla detta esigenza della razionalità, all'universalità in quanto son comuni a tutti, mentre ve ne sono delle altre che derivano da motivi particolari a questo o a quell'individuo. Ma perchè certe manifestazioni dell'attività pratica

sua e degli altri individui *devono* esser conformi a ragione? La ragione pura coglie le leggi dell'accadere, ma per sè sola non prescrive leggi al volere. Finchè il soggetto non ha oltrepassato l'attitudine puramente contemplativa e disinteressata che è propria di lui in quanto conoscente, finchè la ragione non ha provocato *quella forma di interessamento,* in cui si rivela la dignità, il pregio intrinseco, il dritto all'essere dell'universale con un colorito e con una qualità speciale, è vano ogni ricorso alla ragione, perchè da essa venga alla volontà imposta una legge che possa dirsi la legge del bene. Ricordiamo che Kant nella *Fondazione* dopo aver distinto le varie specie di imperativi ed essersi domandato come mai questi imperativi siano possibili, non potè dare una soluzione chiara e precisa di tale questione, per quel che riguarda l'imperativo categorico; anzi egli finì col dichiarare che di questo non si può spiegare nè comprendere la possibilità. Poichè la ragione fornisce alla volontà massime eticamente indifferenti, la distinzione tra massime etiche e massime non etiche dev'esser compiuta da una funzione psichica differente dalla ragione.

Non vale il dire che l'intelligenza, rivelandoci la natura essenziale dell'uomo, ci può rivelar anche i mezzi più convenienti, perchè questa natura abbia una completa attuazione. L'intelligenza nel determinare questa natura non avrà mai modo di fissare il valore diverso o la supremazia di certe note o funzioni rispetto alle altre, senza fondarsi sui dati della coscienza appreziativa. Ma ciò che più importa è che, dato e non concesso che l'intelligenza, col determinare la natura della coscienza umana, possa mettere in luce, oltre che la distinzione tra la spiritualità e animalità, la supremazia della prima rispetto alla seconda, rimane sempre da spiegare come potrebbe avvenire il passaggio, senza il concorso del sentimento e del volere, dal puro riconoscimento teoretico all'adesione pratica. Perchè dovremmo noi sentirci obbligati a realizzare ciò che è stato definito solo teoricamente?

Non vi ha dubbio che la conoscenza e la cultura in genere rappresentino un presupposto della moralità dell'azione, in

quanto questa dev'esser compiuta con piena consapevolezza e determinata da ragioni; non v'ha dubbio che quanto più è esatta l'idea di quel che occorra fare in certe circostanze, tanto più la decisione sarà matura, energica, perseverante, diretta allo scopo; non v'ha dubbio insomma che a base d'ogni forma dell'attività pratica si trova sempre un fatto di ordine intellettivo (un'idea o un giudizio): ma da tutto questo non consegue che l'atteggiamento conoscitivo s'identifichi con quello pratico, e che l'atto con cui è conosciuta la verità sia lo stesso atto con cui essa è amata. Non basta conoscere per volere: non tutto quello che conosciamo vogliamo, nè tutto quel che non vogliamo non conosciamo; il vero problema è appunto mostrare come si stabilisca il legame tra certe conoscenze e i corrispondenti atti pratici, legame che spesso richiede sforzi, e in ogni caso esercizio od esperienza. I casi in cui gli obbietti conosciuti, per ciò solo che sono conosciuti sono voluti (o non voluti), sono pochi, e sono appunto i casi a cui abbiamo accennato di sopra, di valori o di beni immediatamente riconosciuti; ma anche in questi casi al fatto puramente teoretico della conoscenza si aggiunge il fatto pratico della valutazione o della volizione. Nella più parte dei casi noi impariamo a volere per mezzo di un'esperienza spesso lunga, traendo partito non solo dalla osservazione delle conseguenze delle varie forme della propria condotta, ma anche dagli esempi, dalle suggestioni provenienti dai nostri simili, come del resto dalla conoscenza che andiamo via via acquistando dei rapporti reali tra le cose. Ora è chiaro che l'apprendimento del valore consiste principalmente nello stabilire legami sempre più saldi fra le nostre conoscenze e le nostre determinazioni pratiche (desiderii e voleri). Se fosse sufficiente la semplice conoscenza all'azione, anzi se conoscenza ed azione fossero fatti identici o momenti ed aspetti di un unico processo, svolgentesi per una specie di necessità fisica, l'educazione e il progresso stesso sarebbe la cosa più facile di questo mondo, perchè basterebbe enunciar tesi, esporre idee o rappresentare azioni per determinare fatti pratici corrispondenti.

In fondo, quando si dice che la conoscenza s'identifica con l'apprezzamento, o che l'una determini l'altro, senza l'intervento di una funzione spirituale specifica, si cade nell'equivoco di confondere forme di conoscenza differenti tra loro: la conoscenza teoretica che è presupposto della determinazione pratica, e la conoscenza di questa stessa determinazione, la quale naturalmente, riferendosi ad essa, la presuppone. Una volta che noi di fronte ad un obbietto o ad una situazione chiaramente conosciuta (conoscenza teoretica riferentesi alle ragioni dell'operare) abbiamo assunto un determinato atteggiamento pratico, abbiamo sentito o voluto in una data maniera e quindi abbiamo giudicato l'obbietto o la situazione, secondo i casi, come bene o come male, abbiamo acquistato « un'esperienza » (esperienza pratica), la quale può formare oggetto alla sua volta di conoscenza e di riflessione. La cultura e l'istruzione, perchè possano essere garenzie sicure della pratica del bene, devono avere il significato di cultura e istruzione morale. La conoscenza della verità in generale può esser ritenuta bensì condizione necessaria, ma non sufficiente del progresso morale. Certo il bene è vero, anzi diciamo meglio è anche vero, in quanto è qualchè cosa che, rivelandosi alla mente, esige da parte di questa un assenso teoretico formulabile per mezzo d'un giudizio; ma da ciò non deriva che il bene non sia altro che il vero. È forse sostenibile che tutto il vero sia il bene? Il male non è vero anch'esso? L'errore certo è male; ma non si può dire che ogni male sia errore o che non ci sia altro male che l'errore; il falso o la menzogna è un male, ma non tutto il male si esaurisce nella menzogna. La menzogna come la sincerità si riferiscono alla conoscenza o meglio alla comunicazione del vero, e non al vero considerato solo come significato o come contenuto ideale. È bene dir la verità come è male dir la menzogna, è un bene la sincerità come è un male l'ipocrisia; ma non si vede come da questo si possa dedurre che il bene sia il vero e che il male sia il falso. Non è bene solo ciò che non è errore e non è falso, come non è male solo l'errore e il falso.

La determinazione dei varii beni, lo dicemmo di sopra, può esser fatta solo riferendosi ai beni direttamente riconosciuti: tutti gli altri beni o sono un'ulteriore determinazione e specificazione di quelli fondamentali, o ne sono una necessaria deduzione od applicazione. In ogni modo ciò che importa osservare è che i valori, una volta rivelatisi in modo esplicito come ideali da attuare, rappresentano un acquisto definitivo per l'umanità, assumendo press'a poco il significato di verità o di tendenze elementari su cui non occorre discutere. Se in qualche modo possono offrir materia a commenti, ciò accade, perchè il soggetto quasi si meraviglia di averne avuto la rivelazione così tardi. Giudicare la verità come un bene e l'errore come un male, la sincerità come una virtù e l'ipocrisia come un vizio, il mantener fede ai patti come un dovere e il tradimento come un delitto, il ritener la persona come avente dignità di fine, e il considerare come un dovere lo sviluppo della personalità in ciò che questa ha di essenziale e di caratteristico, il porre l'amor del prossimo e la giustizia tra i maggiori beni, sono acquisti che una volta fatti non sono più perduti. Tali beni assumono il significato di condizioni essenziali del vivere civile. In fondo alla stessa maniera che solo attraverso errori, teorie false, o unilaterali, ipotesi ingiustificate, e quindi mediante successive correzioni e trasformazioni, si arriva alla scoperta delle verità scientifiche, così attraverso errori ed illusioni di ordine pratico, attraverso lo scambio di beni fugaci con beni permanenti si arriva alla determinazione di quei valori che riescono ad appagare l'anima umana.

* * *

L'uomo, in quanto per natura essere socievole (ζῷον πολιτικόν), non può non sentire vivamente le esigenze che hanno riferimento alla vita sociale. Alcune di tali esigenze sono intimamente connesse cogli istinti: tali le esigenze riferentisi alla vita familiare: altre esigenze sono principalmente sotto l'influsso delle condizioni storiche, culturali ecc. L'uomo in

quanto essere socievole deve bene stabilire quelle condizioni che rendono possibile l'organizzazione della società in forma stabile, sicura e permanente. Si forma così il *dritto,* che è quel complesso di norme che valgono a garentire la convivenza umana. E si ha d'altra parte l'organizzazione politica della società, per cui si stabilisce un potere supremo regolatore dei molteplici interessi della collettività, un potere capace di esercitare coercizione. L'organizzazione politica mira alla realizzazione dei fini, che interessano *tutti* i conviventi, al conseguimento del bene comune nelle varie forme e determinazioni per il presente e per il futuro. L'organizzazione politica è per così dire la « forma », che la società si dà in certe condizioni; è il risultato del concorso di molteplici fattori: non può esser qualcosa di fisso e di immutabile, ma di contingente e di variabile secondo le esigenze, che via via possono farsi vive nella coscienza dei consociati. Il che poi non vuol dire che non vi siano imperativi o norme, che si devono sempre imporre alla considerazione di coloro, che intendono vivere secondo ragione. La scienza suprema del valore non può esser che l'etica. Il fondamento ultimo di tutti i valori non può esser posto che nella coscienza morale. O non vi sono principii assiologici comuni — onde seguirebbe la giustificazione dello scetticismo morale e, chi sa?, fors'anche di quello teoretico —, o tali principii non possono essere che gli assiomi morali.

X.

Interdipendenza tra le funzioni psichiche.

Tutte le nostre cognizioni, e quindi tutte le nozioni e i contenuti ideali, hanno come loro ultimo termine di riferimento le varie specie di realtà con cui il centro di vita e di coscienza che è l'*io* si può trovare in rapporto. Ma quali sono le specie di realtà veramente irreducibili e fondamen-

tali? Esse, in ultima analisi, si riducono alla realtà naturale (fisica), a quella psichica presa nel senso più largo, e a quella storica includente tutti i prodotti dell'attività umana, che, mentre permangono, fissati come sono con mezzi fisici, hanno un contenuto e un significato « potenziale » insino a che non si trovino in relazione effettiva con « soggetti analoghi » a quelli che primitivamente diedero loro origine. Per mezzo dell'utilizzazione dei segni in cui si trovano come « incorporati » i contenuti spirituali, diviene possibile quella mirabile estensione, nello spazio e nel tempo, dell'attività spirituale che è fattore costitutivo della cultura e della storia umana.

Le varie forme di realtà indicate non rimangono disgiunte tra loro e neanche giustaposte le une alle altre; ma, pur rimanendo distinte e pur perseguendo fini differenti, agiscono reciprocamente tra loro, e in varî sensi si condizionano. Alla stessa maniera che le funzioni fondamentali dello spirito, la funzione rappresentativa, quella conoscitiva e quella valutativa, pur avendo còmpiti e intenti diversi, non rimangono distaccate fra loro, così nella specie umana le manifestazioni e i prodotti permanenti delle varie attività spirituali, nell'estendersi nello spazio e nel tempo, conservano tali rapporti d'interdipendenza che ciascuno, utilizzando i risultati degli altri, assurge ad un valore a cui per sè solo non sarebbe assurto. Quando si pensa che i risultati a cui giunge l'esplicazione di ciascuna forma di attività, conservati, assumono il significato di « obbietti », si capisce come essi possano divenire termini di forme differenti di attività e per ciò stesso possano da queste essere utilizzati. A misura che la cognizione umana si estende e si approfondisce, a misura ch'essa giunge a scoprire nuove verità e a organizzarle fra loro, mentre viene a trasformare in un certo senso i suoi primitivi oggetti con interpretazioni sempre più adeguate per coerenza e per estensione (natura fisica), non può non agire sulle altre forme di attività e specialmente su quella tecnico-pratica, la quale così può disporre di nuovi mezzi per il conseguimento dei propri scopi, quale il soddisfacimento di varî ordini di bisogni. E il progressivo sviluppo

della conoscenza non può non avere per effetto anche un più razionale ordinamento gerarchico delle varie esigenze pratiche e quindi la subordinazione di talune di esse ad altre. D'altra parte i progressi che via via sono realizzati nella tecnica, l'accumulo di sempre nuove esperienze, il ritrovamento di mezzi sempre più adeguati per l'assicurazione dei beni a cui l'attività pratica è rivolta, non possono non offrire nuova materia all'attività conoscitiva e non possono non compiere l'ufficio di incitamenti per l'ulteriore sviluppo e sistemazione delle cognizioni.

Noi non possiamo, come è facile capire, estenderci su tale argomento scendendo ai particolari ed esemplificando, perchè saremmo costretti a fare una corsa attraverso tutta la storia umana. Ma le indicazioni date bastano, ci sembra, a dimostrare come realmente la storia umana, in tutto ciò che ha di essenziale e significativo (la storia dell'organizzazione politica come quella delle istituzioni sociali e civili; la storia delle scienze come quella delle arti; la storia dei progressi come quella delle deviazioni o degli arresti; la storia dei fatti come quella delle idee), fu resa possibile dall'azione reciproca esercitata dalle varie funzioni psichiche, specialmente attraverso i loro prodotti fissati e resi permanenti coi mezzi (fisici), da tutti ritenuti elementi costitutivi di ogni forma di civiltà e di cultura. La realizzazione delle varie fasi e forme di cultura nella specie, il determinarsi delle diverse fasi dello sviluppo spirituale nei varî popoli, considerati nella loro relazione reciproca attraverso lo spazio e il tempo, rappresentarono sempre il risultato dell'influsso delle varie forme di attività organicamente articolate fra loro.

Ma ora quel che sopratutto importa mettere in chiaro qui è che l'interdipendenza delle varie manifestazioni dell'attività spirituale, cui abbiamo accennato (interdipendenza che si complica con quella ineliminabile tra la realtà fisica e la realtà propriamente umana), non poteva non avere per effetto di modificare le varie specie di esperienza e di realtà in quanto assimilabili dalla coscienza umana. Come, a misura che la conoscenza della natura fisica diviene più estesa e più

adeguata, la realtà naturale viene ad acquistare un nuovo valore e un nuovo significato dinanzi alla mente, così con lo svolgersi dell'attività pratica, con la determinazione di nuovi bisogni e con l'invenzione di nuovi mezzi per soddisfarli, tutto l'ordinamento delle esigenze, dei fini e dei beni viene a presentare nuova importanza. E non basta. Alla stessa maniera che tutti i progressi conoscitivi, in qualunque campo e sfera compiuti, contribuiscono ad arricchire il contenuto dell'attività umana in quanto realizzatrice di fini, così ogni ulteriore sviluppo dell'attività pratica umana non può non contribuire ad estendere il campo della cognizione, e non può non esercitare efficacia sul suo sviluppo con l'arricchirla di nuovi mezzi e col moltiplicarne la potenza.

È naturale, poi, che tutte le trasformazioni e gli sviluppi, che via via si vanno realizzando nell'attività conoscitiva, fantastica, pratica, debbano avere il loro riflesso in quelle sintesi e interpretazioni supreme del mondo e della vita che sono i sistemi filosofici e le intuizioni religiose, come del resto nella costituzione di tutti quei sistemi e dottrine (sistemi e teorie scientifiche, teorie sociali pratiche, correnti di pensiero e indirizzi pratici) che sono per un verso forme di ordinamento di concetti e per l'altro forme di organizzazione di fini da realizzare.

Quel che risulta chiaro dalla considerazione dei fatti, quali si sono svolti attraverso lo sviluppo storico del mondo umano, è che con l'arricchirsi, con l'estendersi, col trasformarsi del contenuto delle varie forme di esperienza, non si giunse mai nè all'eliminazione del dualismo fondamentale tra soggetto e realtà, tra *io* e mondo, nè ad una specie qualsiasi di eliminazione dell'«impenetrabilità» che è costitutiva di ciascuna coscienza rispetto alle altre. L'*io* e il mondo potettero variare e variarono di fatto nel loro contenuto, nelle loro determinazioni, come ogni soggetto singolo potè stabilire nuovi rapporti con gli altri soggetti; ma nè l'*io* fu assorbito nel mondo nè il mondo nell'*io*, e neanche ciascun centro di coscienza si risolse negli altri centri di coscienza o questi ultimi in esso. La conoscenza della realtà

esterna, se ad un risultato positivo condusse, fu proprio quello dell'accentuazione della distinzione tra l'*io* e il mondo: quanto più parve che l'*io* entrasse in possesso di nuovi mezzi per dominare il mondo, tanto più dovette persuadersi che il mondo rimaneva sempre qualcosa di differente da sè, d'irreducibile a sè e, in fondo, d'impenetrabile. La estensione e l'agevolazione dei mezzi di comunione tra gli spiriti, se valse a porre in luce certi legami di solidarietà e potè inoltre fare acquistare una conoscenza più definita di certi valori etici e in generale dei valori umani, valse a dimostrare anche come il reale policentrismo spirituale rimanga condizione indispensabile per qualsiasi tentativo di determinazione della natura dei valori, e per ciò stesso fornì la prova della impossibilità di una reale fusione e unificazione (dal punto di vista metafisico) dei varî centri di coscienza e quindi della loro definitiva irreducibilità.

La considerazione fenomenologica dello spirito non può non arrestarsi qui. Non si esclude che l'approfondimento delle nozioni che noi abbiamo passato in rassegna quali elementi essenziali e costitutivi della conoscenza umana, il tentativo di un'ulteriore determinazione del loro contenuto e delle loro relazioni, un ulteriore svolgimento di ciò che nelle stesse nozioni può essere ritenuto implicito, possa aprire la via alla scoperta di nuove verità e svelare orizzonti più vasti: ma, ciò facendo, è bene ricordarlo, con l'abbandonare il campo della fenomenologia, si ha il dovere di procedere guardinghi, e di essere riservati nelle asserzioni, sempre che non si voglia confondere la scienza con una forma di speculazione che può essere del tutto fantastica.

Quel che abbiamo cercato di mettere in luce, e che crediamo non debba essere mai perduto di vista, è che fenomeno ed essere non possono senz'altro, come da molti si fa, venir contrapposti l'uno all'altro. Ogni «cosa», ogni reale, in quanto è appreso, è oggetto, sulla cui esistenza — sempre che non si tratti di fatti dell'esperienza interna — non è da escludere il dubbio. In ogni modo, fenomeno ed essere non pos-

sono essere considerati se non due aspetti di un' unica attualità. La distinzione dell'uno dall'altro, nel modo che noi la abbiamo giustificata, non ha e non può avere se non un valore logico. Le cose, gli enti sensibili, i corpi costituenti l'universo che ci circonda possono bene essere tanto reali quanto lo sono i centri di vita e di coscienza che diciamo spiriti individuali finiti. Dal punto di vista strettamente logico e ontologico è tanto ammissibile la sussistenza di un oggetto materiale qualsiasi, di un corpo, quanto lo è la esistenza di un *io* finito. Ora s'impone la necessità di ammettere la sussistenza di individualità finite, se anche essa ci pone di fronte a difficoltà non facilmente superabili, dal momento che è il solo modo di evitare assurdità e impossibilità di ogni genere. È assurdo pensare che un « puro fantasma », l'ombra di una ombra quale sarebbe ridotto l'*io*, nel caso che fosse sfornito di vera sussistenza, sia poi capace di rendersi conto della propria condizione, dichiarandosi vittima di un'illusione a cui non potrebbe sfuggire, e si creda per di più fornito di quella specie di *iniziativa* che è inseparabile dalla coscienza sicura della propria dignità personale e della responsabilità dei proprî atti.

Sono ben lontano dal negare che soggetto e oggetto, quali noi li constatiamo nella esperienza ordinaria, abbiano radice in un'unità (nessun dualismo ragionevole può avere un tale significato); ma è certo che non è lecito discutere o parlare di tale unità, prima di avere accuratamente esplorato il campo dell'esperienza coi mezzi di cui la mente umana dispone. Primo còmpito del filosofo non può essere che quello di analizzare, per quanto è possibile, esaurientemente l'esperienza. Ora quest'ultima è costituita appunto dalla dualità, di cui è necessario prendere nota in quanto nessuno dei due termini è riducibile all'altro. Niente di più erroneo e falso che ostinarsi a cancellare ogni differenza tra il processo costitutivo della conoscenza di una cosa e il processo costitutivo della cosa stessa.

È opportuno, anzi necessario, insistere su questo: che a noi non è dato se non constatare fatti, o, se si vuole, fe-

nomeni. *I fenomeni sono:* ecco il punto di partenza e la guida che non deve essere mai smarrita. Ciò però non vuol dire che i fatti e i fenomeni abbiano necessariamente loro sede in una sostanza che per il mondo fisico (realtà esterna) sarebbe la sostanza materiale quale è concepita dalla coscienza volgare. Obbietto dell'attività sensoriale e percettiva non sono che le *qualità* — qualità statiche e dinamiche, qualità in riposo o in movimento — in determinate relazioni tra loro. Qualsiasi «cosa» (presa questa parola nel senso generale di «entità individuale») si risolve in un sistema di predicati e di relazioni atte a provocare quella forma di riconoscimento per cui dinanzi alla coscienza acquistano il significato di enti. Di fronte agli oggetti (fisici) si trova come termine comune di riferimento il soggetto, il quale, oltre che per il complesso di rapporti che sono «costitutivi della coscienza», è caratterizzabile come «unità» (unità di coscienza). Questi in ultima analisi i fatti che una psicologia propriamente critica riesce a porre in chiaro.

Il filosofo che vuol rimanere veramente scienziato deve onestamente accettare ciò che trova, descriverlo, analizzarlo; ed anche quando s'imbatte in difficoltà, deve queste coraggiosamente confessare, senza presumere di eliminarle, ricadendo in difficoltà e contradizioni ancora più gravi. Il *datum* può essere definito nei suoi elementi e nelle sue relazioni ultime, ma non può e non deve essere trascurato, falsato, o negato.

Le difficoltà e le contradizioni, oltre che indicate, possono essere chiarite solo mostrando come esse sorgano necessariamente in ogni intelletto finito, per questo solo che è finito. La considerazione del finito, del relativo, del contingente, può condurre e conduce difatti all'Assoluto e all'Infinito; ma Finito e Infinito, Relativo ed Assoluto non cessano per questo di essere differenti fra loro, se anche ogni tentativo di determinare sia pure approssimativamente il rapporto, in cui il Finito si trova con l'Infinito, riesce vano.

Solo a questo titolo e con queste limitazioni e riserve, agli occhi nostri la indagine fenomenologica dello spirito può avere oggi veramente il significato di un «viaggio di scoperta».

II.

COSCIENZA E AUTOCOSCIENZA

I.

La coscienza come relazione tra soggetto e oggetto.

È noto quale importanza e significato hanno assunto nella filosofia moderna le nozioni di coscienza e d'autocoscienza: si può dire che gran parte delle questioni più vivamente dibattute nel campo gnoseologico metafisico e in quello psicologico hanno riferimento alla coscienza e all'autocoscienza. Si comincia col non attribuire un significato definito e preciso al termine «coscienza», comprendendovi le cose più differenti, a volte identificandola col soggetto o principio reale della vita psichica, a volte considerandola carattere e attributo comune a tutti i fatti psichici e altre volte infine estendendola a tutto ciò che è presente in un certo momento al soggetto, e si finisce col rimanere indecisi intorno all'origine ed alla natura dell'autocoscienza, la quale sia che si concepisca come un'ulteriore sviluppo della coscienza, sia che si concepisca come funzione originaria, appare non facilmente delimitabile nella sua estensione e nel suo significato metafisico ontologico. Se dal punto di vista psicologico si riscontrano le maggiori incertezze circa il posto da assegnare alla coscienza tra le diverse manifestazioni dell'attività psichica, dal punto di vista metafisico si nota uno dei fatti di trasposizione di significato e di valore gravidi delle maggiori conseguenze. Dal necessario riferimento all'Io, e quindi alla coscienza, di tutti i fenomeni di cui può essere tenuto discorso, si passa alla considerazione dell'Io come di

causa produttrice di tutti i fenomeni e obbietti dell'universo, dal fatto dell'uguaglianza di tipo (identità qualitativa) di tutte le coscienze, si passa all'affermazione della loro unità reale (identità numerica) e quindi all'assorbimento di tutte le coscienze in una sola. Dal fatto che non vi ha conoscenza veramente valida che non implichi coerenza ed unità come da parte della mente singola in momenti diversi, così da parte delle varie menti, dal fatto che non vi ha conoscenza che non implichi riferimento (ideale, s'intende) di tutte le cognizioni ad una coscienza unica tipica, ad una specie di *focus imaginarius*, si trae la conseguenza che veramente reale è il *focus imaginarius*, mentre le singole coscienze sono da considerare determinazioni dell'unica coscienza reale.

E sorvoliamo pure sull'altro fatto che dalla considerazione dell'autocoscienza quale, in date condizioni, si riscontra nell'uomo, si crede di poter trarre la conseguenza che tutta la realtà in fondo si riduca ad autocoscienza, nel senso che l'intelligenza, presa in senso stretto, non sarebbe che la realtà pervenuta al grado di consapevolezza di sè stessa.

In mezzo a tali divergenze s'impone la necessità non tanto di sottoporre a revisione critica i concetti più largagamente diffusi intorno alla coscienza e all'autocoscienza, quanto di stabilire con la maggiore esattezza e rigore quale sia il significato che, in base all'osservazione dei fatti, realmente competa ai termini di coscienza e di autocoscienza.

Intanto una prima osservazione da fare è che la «coscienza» è termine astratto a cui non può non corrispondere qualcosa di concreto. Ora il dato concreto è questo: un ente individuale, che *è cosciente* e a cui perciò stesso compete il valore di soggetto. Non credo che sia necessario fermarsi a mostrare come l'esser cosciente esprima qualcosa di ultimo e di irriducibile, che può essere bensì determinato con l'indicazione di certi caratteri, ma che non può essere risoluto in altro. Tutti sappiamo che cosa vuol dire *essere cosciente*, perchè, tutti, potendo confrontare stati differenti tra loro, quali sono, supponiamo, quello di essere sveglio e dell'essere addormentato, quello dell'essere vigile e di essere distratto,

lo stato permanente « normale » e quello transitorio e « anormale » come si riscontra nel deliquio, in certe forme di intossicazione ecc., siamo in grado di fissare i caratteri che servono a distinguere uno stato dall'altro. Non già che per essere coscienti ci sia bisogno di riferirsi ai caratteri differenziali che naturalmente possono essere appresi solo per mezzo della riflessione, ma rimane il fatto che, riflettendo appunto sui vari stati, possiamo renderci conto delle condizioni che sono richieste per poter parlare di « coscienza ».

Ora in base ai confronti accennati si conclude che l'essere cosciente coincide con l'essere psichicamente attivo, vale a dire con l'essere capace di compiere le funzioni ritenute costitutive della psichicità. Con la riduzione della coscienza a psichicità non si può avere l'illusione di chiarire ogni cosa, ma, lo dicemmo già, non si tratta di dare una definizione *in forma*, bensì di aprire la via per una caratterizzazione soddisfacente. E invero, dato che noi non abbiamo altro modo di distinguere l'essere cosciente dal non essere cosciente che quello di riferirci allo psichicamente attivo, possiamo intanto ricercare se e fino a che punto i caratteri propri dello psichicamente attivo corrispondano a quelli della coscienza qual'è ordinariamente intesa.

A tal proposito non deve sfuggire anzitutto che la coscienza, per sè presa, è una pura astrazione: non ha senso parlare di « coscienza » *ut sic*, ma è necessario riferirsi sempre ad una coscienza in uno o in un altro modo determinata. Ora riferirsi ad una coscienza in uno o in un altro modo determinata è riferirsi ad una o ad un'altra delle funzioni costitutive della realtà psichica. Anche se si vuol dunque lasciare insoluta la questione circa il rapporto in cui lo psichicamente attivo si trovi con la coscienza — non precisando se la vità psichica si esaurisca nella coscienza o sia possibile una vita psichica incosciente, — rimane però sempre assodato che non vi è coscienza che non sia in qualche modo determinata e che quindi non implichi lo psichicamente attivo. Se anche non tutto ciò che è psichico è cosciente, è fuori dubbio che tutto ciò che è cosciente è psichico. E non

solo la coscienza per sè presa non è determinabile senza riferirsi a questa o a quella funzione psichica, ma dello psichicamente attivo noi possiamo formarci una qualche idea solo in quanto esso è appreso ed internamente vissuto, ed è appunto per questo che lo psichicamente attivo assurge al valore di fatto di coscienza. Noi dell'incosciente psichico possiamo parlare solo concependolo «analogo» allo psichicamente attivo cosciente.

Dati i rapporti in cui la coscienza si trova con lo psichicamente attivo sembra dunque che non si possa sfuggire alla necessità di attribuire alla coscienza il valore di nozione generale astratta derivata dalla considerazione di ciò che le differenti funzioni psichiche hanno di comune. Non vi è psichicità che non implichi un riferimento del soggetto all'oggetto, ma un tale riferimento significa «presenza» dell'oggetto al soggetto, — perchè altrimenti non si vede in che cosa i due termini caratterizzati come soggetto ed oggetto, si distinguerebbero da tutti gli altri possibili termini di relazione, nè si capirebbe la natura specifica della relazione di coscienza in confronto di tutte le altre relazioni —, e per di più significa particolare comportamento del soggetto rispetto all'oggetto: l'oggetto rivelandosi al soggetto è considerato da questo in varie guise. Ora col termine di coscienza si esprime il complesso dei rapporti in cui il soggetto si può trovare con l'oggetto. Ed ecco come si rivela falsa ogni concezione della coscienza che o tende ad escludere totalmente la considerazione dell'oggetto, o tende ad attribuire alla coscienza il significato di *epifenomeno*; qualsiasi concezione, vogliamo dire, che, alterando la natura del rapporto psichico, o pone un abisso tra soggetto e oggetto considerando ciascuno come un mondo chiuso ed impenetrabile, ovvero assorbe l'uno dei termini nell'altro (o l'oggetto nel soggetto, o il soggetto nell'oggetto).

II.

Coscienza primaria e coscienza secondaria.

Il punto che primamente va chiarito è che per un verso la coscienza implica necessariamente la considerazione dell'oggetto (e quando si parla di oggetto si vuole intendere tutta la realtà nelle sue varie forme e determinazioni), e per l'altro essa sembra rivolta agli stati, agli atti, alle operazioni esprimenti la natura del soggetto, e quindi sembra debba prescindere dall'oggetto. Tutto in un certo senso è nella coscienza, perchè tutto quello che può formare materia di discorso non può non aver riferimento alle funzioni psichiche costitutive della coscienza; d'altra parte quando si parla di coscienza, s'intende fermare l'attenzione su quella forma speciale di conoscenza che avrebbe per ufficio di riferirsi esclusivamente al soggetto.

Si può essere disposti a respingere la concezione di coloro che considerarono la coscienza come qualcosa di differente dai modi e dai movimenti dello spirito, o che se la figurarono come una specie di campo illuminato dove gli oggetti entrino, rimangano un certo tempo e poi si allontanino, o anche come una specie di occhio che, muovendosi, possa fissare per un certo tempo questo o quel fenomeno. Si può essere disposti, insomma, a ritenere la coscienza come un altro termine per indicare il complesso dei fatti dello spirito; ma la questione, a cui si è accennato di sopra, dell'estensione del contenuto della coscienza, rimane intatta ed esige una soluzione che non si presti all'equivoco.

Dal fatto che l'oggetto è parte costitutiva di ogni relazione psichica non segue nè che esso sia considerato sempre in una stessa maniera dal soggetto, nè che il modo di comportarsi del soggetto sia appreso come è appreso l'oggetto. Perchè gli atti psichici siano appresi è necessario che alla

determinazione primaria della coscienza si aggiunga una determinazione secondaria: ma per questo non vi è bisogno che la coscienza primaria e la secondaria (coscienza apprensiva dell'oggetto e coscienza apprensiva dell'atto di apprensione dell'oggetto) si trovino come separate tra loro nel tempo: perciò stesso che è compiuto l'atto primario, esso è appreso: si tratta bensì di due aspetti che non devono essere identificati o confusi tra loro, ma di due aspetti che entrano come parti costitutive di un unico tutto.[1] Ora tenendo presente la distinzione, a cui si è accennato, tra coscienza primaria e coscienza secondaria, si spiega che si possa parlare della coscienza come da un lato includente la considerazione dell'oggetto e come dall'altro limitata alla considerazione degli atti del soggetto. Si tratta in fondo di due aspetti dell'attività psichica, dell'aspetto per cui l'oggetto è *primariamente* rappresentato, giudicato, valutato, e dell'aspetto per cui l'esplicazione delle varie forme dell'attività psichica è alla sua volta conosciuta. Con uno stesso atto sono conseguiti due risultati, quello di apprendere l'oggetto primario e quello di apprendere l'apprensione di tale oggetto.

---

[1] Aggiungiamo qui in nota alcune osservazioni che possono servire di chiarimento a quel che è detto nel testo. Parrebbe che gli atti psichici, appunto perchè condizioni del realizzarsi della coscienza, dovessero rimanere esclusi dalla coscienza: parrebbe che questa dovesse per così dire metter capo nell'incoscienza. Senonchè noi non solo siamo coscienti di certi obbietti, ma siamo coscienti di essere coscienti. Nè è possibile ammettere che l'atto di coscienza divenga obbietto di coscienza soltanto per un atto successivo, perchè per questo si ripeterebbe il medesimo processo e quindi la medesima difficoltà. Non s'intende perchè non debba essere cosciente inizialmente l'atto psichico una volta che niente è mutato nell'atto successivo (lo stesso atto psichico è compiuto). La diversità starebbe solo nel numero degli atti. Un atto psichico che non fosse per sua natura suscettibile di divenire cosciente, dovrebbe rimanere tale in eterno. Il fatto di moltiplicarlo non si vede a che potrebbe giovare. Inoltre se i vari atti di coscienza fossero sospesi ad un atto incosciente (l'atto ultimo sarebbe sempre incosciente), rimarrebbero anch'essi oscuri e inconsaputi. Ammettendo poi che ciascun atto di coscienza possa esser cosciente solo divenendo termine d'un atto successivo, è inevitabile il processo all'infinito. Ed ecco che non vi è altro mezzo di uscire dalle difficoltà accennate che quello di ammettere che il «fatto» psichico sia uno solo, quello con cui è appreso l'oggetto e l'atto stesso. Qualsiasi atto psichico, sia anche il più semplice, ha un duplice obbietto: l'obbietto primario e quello secondario.

Qualunque concetto s'abbia intorno alla inscindibilità o meno dell'una coscienza dall'altra, è certo che una vita psichica limitata alla coscienza primaria sarebbe la più lontana che si possa immaginare dalla vita psichica che noi realmente conosciamo. In ogni modo in tale inscindibilità, ripeto, è la ragione della duplice considerazione a cui può andar soggetta la coscienza, la considerazione includente l'oggetto e quella limitata al soggetto. Non vi può essere coscienza che non implichi riferimento all'oggetto, perchè l'apprendimento dei puri atti o stati soggettivi è un'astrazione, ma d'altra parte non vi è coscienza che prescinda da qualsiasi apprendimento degli stati o atti soggettivi. Gli oggetti acquistano determinatezza, e valgono dal punto di vista psichico, per gli atti compiuti dal soggetto.[1]

---

[1] La distinzione tra coscienza primaria e coscienza secondaria corrisponde, all'ingrosso, a quella fatta da san Tommaso e dagli scolastici, tra *sensibilità esterna* e *senso interno*. Essi però, considerarono il senso interno, come potenza speciale, distinta e sovrapposta per così dire ai sensi esterni, e l'attribuirono alla fantasia la quale avrebbe avuto per compito non solo di unificare i dati dei varii sensi, ma quello di rendersi conto degli stessi dati. Al pensiero soltanto sarebbe attribuita la proprietà di esser come trasparente a sè stesso. L'anima in ogni caso non apprenderebbe sè stessa che negli atti e per gli atti: *in hoc aliquis se percipit animam habere, quod percipit se sentire et intelligere:* espressione esatta della confusa notizia che della propria anima avrebbero tutti gli individui a qualunque età ed a qualunque grado di cultura si trovassero. L'intelletto non potrebbe conoscere l'essenza sua nè dell'anima immediatamente, ma solo per mezzo degli atti. L'azione di una potenza dell'anima, disse anche san Tommaso, tende in primo luogo e principalmente verso l'oggetto. Agli atti poi per mezzo dei quali tende verso l'oggetto, ella non può volgersi altrimenti che per un certo ritorno: così la vista in prima si dirige al colore; ma all'atto della visione non si dirige se non per una specie di ritorno; mentre vede il colore, vede di vedere; completo il ritorno è solo nell'intelletto il quale con perfetta riflessione conosce la propria essenza. Parlando di senso, san Tommaso intende parlare di senso esterno non di senso interno. Col senso interno, osserva sempre san Tommaso, si percepiscono le azioni degli altri sensi: perchè questo non può farlo il senso proprio, il quale non conosce se non la forma sensibile da cui viene immutato; per questa forma p. es. si compie l'atto della visione. Da questa immutazione poi ne segue un'altra nel senso interno, e così questo percepisce l'atto della visione. Se san Tommaso designa collo stesso nome la percezione esterna e la apprensione della medesima eseguita dal senso interno, e se dice che la vista vede di vedere e l'udito sente di udire, vuol significare solo essere una la facoltà sensitiva, che nel senso interno ha quasi il suo centro; e nei sensi particolari le sue diramazioni. Supposta l'unità della facoltà sensitiva, quando tale facoltà apprende le sensazioni e per esse, implicitamente, come sotto accidenti materiali, conosce le potenze inferiori, essa viene

III.

L'oggetto come contenuto rappresentativo e come realtà esistente.

Siamo condotti così a toccare dell'altra questione, accennata di sopra, del vario significato che assume l'oggetto in rapporto all'esplicazione delle varie forme di attività psichica. È opinione molto diffusa che l'oggetto con cui si trova in rapporto il centro di vita cosciente sia da considerare come esistente nella coscienza, onde poi conseguirebbe che esser presente alla coscienza ed essere parte costitutiva di essa sarebbero la stessa cosa. Nulla di più falso. La coscienza, lo sappiamo, implica uno speciale rapporto tra soggetto e oggetto, ma appunto per questo è esclusa l'identificazione dell'un termine con l'altro: soggetto e oggetto costituiscono elementi distinti, per quanto in particolare maniera collegati tra loro. Il soggetto agendo in una certa maniera non può non essere reale e non può non dispiegare la sua azione nel presente; l'oggetto invece, data la peculiarità della relazione psichica, non soggiace alla stessa necessità. Esso è quello che è, perchè è termine dell'azione del soggetto, onde assume valore diverso in corrispondenza dell'azione e possiamo aggiungere dell'«intenzione» del soggetto. E anche per tale rispetto si rende evidente la necessità di distinguere tra atto ed obbietto: mentre l'atto non può non esistere, l'obbietto che è il termine dell'atto rappresentativo può non esistere. Solo nei casi in cui è possibile l'esplicazione di una parti-

---

ad apprendere in qualche modo sè stessa. La facoltà conoscitiva si ripiega sopra sè medesima in quanto informa organi diversi, ed esiste in due diversi stati, sicchè quantunque sia semplicissima in sè, è doppia in quanto al modo di essere ed è molteplice in quanto alle parti su cui si diffonde. Non si può dire però che l'atto in sè ritorni su sè stesso. La perfetta trasparenza dell'atto a sè stesso accade solo nell'atto intellettivo.

colare funzione psichica, quale è quella giudicativa, l'oggetto è appreso come esistente (o come non esistente).

Ma come, si può qui osservare, è possibile parlare di oggetto, di termine, prescindendo da ogni considerazione dell'essere? Se è impossibile sfuggire alla necessità di porre come termine di ogni atto psichico l'oggetto, è contradittorio parlare di oggetto come termine di riferimento senza che esso sia assunto come esistente. Se non che determinando esattamente il significato da attribuire all'oggetto, secondo che è riferito ad una o ad un'altra classe di atti psichici, ogni difficoltà è eliminata. Altra è l'adeguazione alle qualità (*essenza*) dell'oggetto (coscienza del contenuto rappresentativo), e altra è l'adeguazione all'esistenza dell'oggetto. Mediante la coscienza o la percezione interna si ha la garenzia dell'esistere dell'atto psichico — atto di rappresentazione — riferentesi ad un oggetto, ma non quella dell'esistenza di questo stesso oggetto. Quando si dice che un colore, un suono è rappresentato, si viene a dire in fondo che vi è la rappresentazione di un colore, di un suono, cioè che vi è il vedere, l'udire: ma è lasciata impregiudicata la questione se, indipendentemente dall'atto rappresentativo, esistano il colore, il suono.

Risulta così chiaro che l'oggetto necessariamente implicito in ogni forma di coscienza, assume valore diverso secondo che è termine di una o di una altra funzione psichica. L'oggetto in quanto tale (tranne i casi in cui l'attività conoscitiva è rivolta ad un fatto psichico appartenente alla stessa coscienza individuale) non è nella coscienza e molto meno s'identifica con essa: l'oggetto *è presente* alla coscienza; questo solo si può dire. Vi sono casi in cui l'oggetto, essendo termine di un puro atto rappresentativo, non è che presente alla coscienza (in modo analogo a quello in cui l'immagine riflessa virtuale in uno specchio piano è presente all'occhio veggente): e vi sono casi in cui l'oggetto essendo termine di una speciale funzione psichica qual è quella giudicativa, è considerato come esistente o non esistente, e quindi come avente o no consistenza indipendentemente dal

fatto di trovarsi in rapporto con un certo centro di vita psichica.

Noi possiamo esprimere lo stesso fatto dicendo che mentre l'atto in cui si realizza il rapporto di coscienza è necessariamente *attuale*, l'obbietto che è il termine di riferimento dell'atto psichico (*rapporto intenzionale*) può non essere attuale ed essere allogato, secondo i casi, lontano nello spazio o nel tempo, o lontano nello spazio e nel tempo. Non è già che la coscienza, in quanto facoltà apprensiva speciale, sia rivolta all'esistente (presente), e la memoria come facoltà speciale anch'essa sia rivolta al non esistente (passato), e l'intelligenza come facoltà di mediazione sia rivolta a ciò che non può essere obbietto di esperienza diretta; ma è sempre l'attività del soggetto che, esplicandosi in una o in un'altra maniera, considerando l'oggetto sotto aspetti diversi, se lo rappresenta, ovvero l'apprende come esistente o come non esistente, lo alloga in punti diversi nel tempo, nello spazio e nella serie razionale che è costruita per la spiegazione dei fatti della esperienza. È impossibile avere coscienza di un atto, senza avere coscienza dell'oggetto al quale l'atto si riferisce (è impossibile conoscere che si conosce senza conoscere qualche cosa), ma ciò non vuol dire che gli atti, di qualunque specie siano e in qualunque modo siano eseguiti, garentiscano sempre l'esistenza dei loro oggetti.

Non è possibile escludere la distinzione tra atto ed obbietto nella conoscenza del presente e ammetterla nella conoscenza mediata o in quella relativa al passato. Da una parte ogni forma di *mediazione* (non attualità) implica sempre l'apprendimento di qualche cosa di immediato e di attuale, e dall'altra non vi è apprensione immediata che non implichi la distinzione dell'atto dall'obbietto (per conoscere intuitivamente — nel presente — bisogna che ci sia qualcosa da conoscere, e il qualcosa non è l'atto del conoscere).

Solo rendendosi conto della distinzione e della connessione in cui atto e oggetto si trovano tra loro, si può intendere come l'atto di coscienza possa dare indicazioni sufficienti sul valore da attribuire all'oggetto. Dal momento che è ammessa

una differenza profonda tra le varie maniere di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto, si rende chiaro il diverso significato che può assumere l'oggetto secondo che è termine di uno o di un altro atto.

IV.

Evidenza e possibilità di errore nella percezione interna.

Si è accennato di sopra alla distinzione tra *coscienza primaria* e *coscienza secondaria,* insistendo sul fatto che le due coscienze rappresentano due aspetti di un unico fatto. La coscienza secondaria, mentre è fattore concomitante di quella primaria, implica l'unità di percipiente e percepito, onde emerge il suo alto valore conoscitivo. Alla stessa maniera che la conoscienza primaria è costituita dal vario rapporto in cui il soggetto si trova con l'oggetto, così la coscienza secondaria si può realizzare per mezzo di rapporti diversi — *rapporto rappresentativo, rapporto conoscitivo, rapporto affettivo* —, ma non è necessario che essa si realizzi sempre, per così dire, in modo completo. Vi sono, anzi, dei casi in cui può finanche trovarsi arrestata alla pura rappresentazione dei fatti psichici: sono appunto i casi in cui tale coscienza sembra non riesca a dare garenzia sufficiente dell'esistenza degli oggetti a cui è riferita. Molte illusioni introspettive si spiegano in questa maniera. In determinate condizioni rappresentandoci certi stati psichici possiamo rimanere incerti intorno alla loro esistenza, e in ogni modo rimanere paghi di «contemplarli» senza assumerli come esistenti o come non esistenti. Vi sono d'altra parte casi in cui rappresentandoci certi fatti psichici (rappresentandoci p. es. quello che vorremmo essere), finiamo per illuderci sul nostro stato reale. In sostanza come per mezzo dell'immaginazione possiamo rappresentarci oggetti fisici non esistenti, così possiamo rappresentarci fatti della vita interna, senza che niente

di reale loro corrisponda. Finchè si rimane nel campo della pura immaginazione, è chiaro, non è a parlare di errore, perchè non è a parlare nemmeno di verità o di falsità. Qualche volta però si può parlare di errore riferendosi non ad un fatto puramente immaginato bensì a ciò che l'oltrepassa; si parla così di dolori immaginari riferendosi agli errori circa le cause dei dolori e non già ai dolori in quanto sono provati dal soggetto in un certo momento.

È certo in ogni modo che non tutte le deposizioni della coscienza sono di egual valore e possono essere messe allo stesso livello: vi sono i dati semplici ed elementari e vi sono i contenuti complessi scomponibili in parti, che solo mediante l'analisi, possono essere compresi nella loro natura e nel loro significato. Se il dubbio è escluso dalla constatazione del puro *fatto* quale è appreso in un certo momento, non è escluso da ciò che oltrepassi il fatto, essendone l'integrazione e la interpretazione (costruzione genetica). Nei dati genuini dell'esperienza interna financo il tentativo di giustificazione e di dimostrazione può riuscire illusorio. Quando p. es. si dice che nessuno può dubitare della coscienza, perchè dubitare della coscienza equivale a dubitare dello stesso dubbio, il quale è un fatto di coscienza, mentre si cerca di dimostrare ciò che non ha bisogno di dimostrazione — è l'osservazione di S. Mill —, si fa una dimostrazione illusoria ai fini per cui è fatta. Il dubbio, appunto perchè non è qualche cosa di positivo, non può essere considerato come attestante un fatto reale: onde si può legittimamente pensare che chi dubita possa dubitare del suo stesso dubbio. Il dubbio può assumere valore di fatto positivo solo nel caso che divenga obbietto di un atto di coscienza riflessa, nel qual caso, si noti bene, la certezza inerente a quest'ultimo riesce a mascherare la negazione propria dello stato di dubbio.

Senonchè, come dicevamo, non tutti i contenuti di coscienza presentano lo stesso grado di certezza e di verità, perchè accanto ai dati semplici e irreducibili, vi sono i fatti complessi, i risultati di sintesi più o meno complicate. La

questione circa il valore d'immediatezza e di intuitività dei dati della coscienza, non può essere decisa mediante la sola *ispezione:* si richiede la ricerca genetica o l'analisi del contenuto di coscienza per poter sceverare il dato genuino dell'esperienza dalla costruzione più o meno complicata che può esservisi sopraapposta. Sta qui l'importanza del *metodo psicologico* inaugurato da Locke di fronte a quello semplicemente *introspettivo*. Solo col mostrare il modo di formazione delle idee quali possono trovarsi in un certo momento nella coscienza individuale, si può giungere a cogliere i dati genuini dell'esperienza interna, i quali, mentre resistono a qualsiasi tentativo di riduzione, presentano quel grado di evidenza per cui figurano presupposti necessari dello svolgimento spirituale.

Si capisce pertanto che i concetti relativi alle varie determinazioni della vita psichica in molti casi, se non possono essere considerati totalmente falsi e inadeguati, sono sempre suscettibili di ulteriore determinazione e sviluppo. Tutte le discussioni che tuttora si fanno intorno a certi aspetti della vita psichica dimostrano appunto che l'osservazione psicologica, considerata come «semplice ispezione» del contenuto di coscienza in un certo momento, è per sè insufficiente.[1]

---

[1] Sarebbe facile citare degli esempi che dimostrino appunto la difficoltà di cogliere i fatti psichici nel loro prodursi e nel loro svolgersi e insieme i pericoli a cui si va incontro ogni volta che si ha la tentazione di integrare gli stessi fatti con preconcetti. Può servire all'uopo quel che dice Stuart Mill (*La Philosophie de Hamilton.* — trad. fran.) intorno alla libertà del volere. La libertà del volere egli osserva, ha offerto e offre materia ai dibattiti più aspri e più vivi tra i pensatori, nonostante che la maggior parte abbia creduto e creda di poter fare appello alla coscienza. Si invoca il responso della coscienza senza che però si sia in grado di indicare con precisione quale ne sia il contenuto. Certo *ciascun uomo ha coscienza di esser libero in un senso in cui la natura non lo è,* ma questo è dato tanto vago ed indeterminato che lungi dal contenere la soluzione del problema ne mette in chiaro la necessità. Quel che si tratta di decidere è la parte che nella determinazione della condotta umana hanno rispettivamente il soggetto in ciò che ha di più intimo e le influenze estrinseche. La così detta libertà di scelta non va intesa come una specie di forza che in un dato momento esploda in una certa direzione senza che a ciò sia da nessuna causa determinata, ma deve essere considerata piuttosto come una rappresentazione simbolica dei fatti quali realmente si svolgono nel profondo della coscienza umana. Essa ha tanto poco contenuto che in ultima analisi figura come poco più che la negazione del

In ogni modo è certo che la conoscenza che l'Io ha di sè può presentare bensì imperfezioni, ma figura sempre come la «conoscenza di fatti che offra la maggior garenzia di validità».

Ed anzi prima di lasciare questo argomento può essere utile eliminare errori e dubbi che possono sorgere intorno al valore della riflessione psicologica presa in senso largo. Così dal fatto che ogni conoscenza implica riferimento del soggetto all'oggetto e quindi dualità di soggetto e oggetto non deve essere tratta la conseguenza che è impossibile ammettere un apprendimento del soggetto nel momento che compie la sua funzione di soggetto. Quando si dice che la conoscenza implica un soggetto, in fondo si vuol dir questo, che il pensiero può esistere solo come pensiero di un pensante e che il conoscere è azione o meglio esperienza attiva e passiva insieme di un soggetto concreto (centro reale di vita e di coscienza); e quando si dice che la conoscenza implica un oggetto, si vuol dire che esso è essenzialmente riferimento a qualche cosa che oltrepassa l'atto funzionale del soggetto. Ora nella conoscenza — è questo che importa tener presente — il riferimento ad altro, la funzione transubbiettiva si può dispiegare in due direzioni, le quali sono indicate metaforicamente come «interna» ed «esterna». L'opposizione delle due direzioni deve essere però intesa in un certo modo e con certe limitazioni, appunto perchè i processi con cui si

---

determinismo. Il fatto a cui ogni procedimento analitico è costretto ad arrestarsi è che in date circostanze, con un particolare sforzo di attenzione volontaria, la rappresentazione di una azione ritenuta ragionevole e giusta acquista tale rilievo e predominio nella coscienza da determinare l'esecuzione dell'azione. La così detta *libertà* così non è da considerarsi un dato semplice irreducibile della coscienza e neanche una funzione o una particolare maniera di esplicarsi d'una funzione, ma piuttosto un «aspetto» (carattere) che lo spirito umano considerato nella sua unità e totalità viene ad assumere in certe condizioni. Certo un tale aspetto o carattere si rivela nell'esperienza interna, ma non come una «pura qualità»; si rivela nell'andamento e nel corso dei fatti psichici in speciali circostanze. Ogni teoria della libertà figura come il tentativo di racchiudere in una formula o in una definizione concettuale un complesso di elementi non chiaramente precisabili. Sembra che non basti *essere* liberi, ma si voglia conoscere che si è liberi e *come* si è liberi. — Osservazioni analoghe a quelle fatte dallo S. Mill intorno alla libertà potrebbero essere ripetute per molti altri fenomeni psichici complessi.

realizza la conoscenza sono essi stessi conosciuti, e non sono conosciuti solo in quanto possono essere ricordati e quindi mentalmente ricostruiti, ma sono appresi anche nell'atto che son compiuti, per quella che fu detta coscienza secondaria.

La distinzione tra conoscente e conosciuto appare necessaria anche quando l'oggetto conosciuto è un modo della conoscenza, quando cioè noi conosciamo di conoscere e siamo in grado di renderci conto dei tratti e degli aspetti del processo conoscitivo su cui riflettiamo. L'« introspezione » ha bensì un campo estremamente limitato rispetto alla « retrospezione » ma questa ha valore solo in quanto suppone l'introspezione. Nessuna analisi psicologica è possibile senza l'utilizzazione della retrospezione, ma questa ha senso solo come eco e prolungamento dell'introspezione. Il vero è che i termini d'introspezione e retrospezione per sè presi sono del tutto inadeguati, e si prestano ad interpretazioni equivoche specialmente perchè includendo la considerazione di differenze temporali e spaziali, contribuiscono a generare opinioni false intorno alla consapevolezza diretta. Questa non può non riferirsi al presente (*presente reale*) che ha una durata, e non al presente che è una pura finzione (istante indivisibile).

Come lo stato presente del nostro essere includa durata, ed in quali condizioni tale durata sia appresa come presente, sono questioni che certamente vanno chiarite, e possono essere chiarite solo riferendosi alla natura del tempo e al rapporto in cui esso si trova con la coscienza, ma rimane sempre vero che ciascun soggetto psichico apprende e riconosce certi atti e stati come suoi proprî. L'introspezione presa in senso largo non può avere altro significato che quello di riconoscimento degli atti e degli stati in quanto appartenenti appunto ad una personalità concreta.

V.

L'autocoscienza.

Finora per chiarire la natura della coscienza abbiamo insistito sulla distinzione tra coscienza primaria e coscienza secondaria e sulla considerazione che quest'ultima è realizzata mediante l'esplicazione delle stesse funzioni psichiche per cui si realizza la coscienza primaria. La realtà e l'efficienza del soggetto furono presupposte quali elementi essenziali della relazione di coscienza senza che però formassero oggetto per sè di alcuna considerazione. Senonchè quando si pensa che i fatti psichici non hanno valore per sè presi, ma come aventi origine in quel particolare centro di vita che è detto io, si vede come s'imponga la necessità di definire la natura di tale centro. Non vi è modo di giungere all'io che attraverso le determinazioni psichiche, ma è da chiarire il rapporto in cui le stesse determinazioni si trovano con l'unità fondamentale che è il soggetto, come importa chiarire la conoscenza che si può avere di tale soggetto. L'unità deve essere intesa come un *prius* o come un *resultato?* È qualche cosa di reale o è una pura finzione? Può essere riconosciuto valido il tentativo di determinarne la natura, ovvero deve essere ritenuto vano ed assurdo? Solo rispondendo a tali domande si può sperare di avvicinarsi per lo meno alla soluzione del problema dell'io.

Vi è la conoscenza degli oggetti del mondo che ci circonda e vi è la conoscenza del soggetto che, in certo modo trovandosi di contro al mondo, lo contempla. Queste due specie di conoscenza, per quanto siano differenti, si trovano in rapporto tra loro; ora questo rapporto può essere adeguatamente fissato solo riferendosi alle funzioni in cui si realizza la vita di ciascun essere cosciente, ma d'altra parte solo approfondendo la conoscenza dell'io si può giungere alla determinazione precisa delle stesse funzioni.

Qual'è dunque il contenuto dell'idea dell'io? Per rispondere a tale domanda bisogna anzitutto prendere a considerare rapidamente la distinzione che da taluni è fatta tra io «puro» e io «empirico». Di quale io s'intende determinare il contenuto, potrebbe essere chiesto, dell'io puro o dell'io empirico? La risposta che emerge dalla analisi della conoscenza umana è che l'io «puro», in quanto *schema generale* o *forma* della coscienza, non è che una astrazione press'a poco come è una astrazione il movimento in generale, quando si prescinda da ogni determinazione di direzione o di velocità. L'io reale è necessariamente determinato ed è determinato dalle maniere in cui agisce, dalle relazioni con altro che ne rendono possibile lo sviluppo. L'io che solo esiste è l'io quale si trova realizzato in concreto, se anche le maniere di agire di un tale io si riscontrino uniformi in tutti gli individui. La distinzione tra io empirico e io puro o trascendentale richiama alla mente la distinzione tra *fenomeno* e *noumeno:* ora allo stesso modo che non vi può essere una cognizione della sostanza o del noumeno differente da quella del fenomeno, così è da escludere che vi possa essere una conoscenza dell'io puro differente da quella che si può avere dell'io empirico. L'io non è che uno solo ed è noumeno e fenomeno insieme; è l'io che, trovandosi realizzato nell'esperienza (interna), può formare oggetto di conoscenza adeguata mediante la riflessione psicologica.[1]

---

[1] Può essere opportuno qui ricordare il significato che deve essere attribuito al *cogito, ergo sum* cartesiano. Il soggetto, che dice a sè stesso con Cartesio, come prima aveva detto col Sosia di Plauto: *cogito ergo sum*, che cosa intende sotto il vocabolo *cogito?* Forse la semplice determinazione particolare (in persona prima, numero singolare ecc.) della nozione generale di pensare? In tal caso si rimarrebbe nel campo delle idee; e il *sum* non potrebbe avere che un significato ideale. Nel *cogito* si comprende non la nozione del pensare ma l'atto reale del pensiero. In tal caso solamente c'è un apparire che è insieme essere. Senonchè avrebbe potuto anche dire egualmente: *esurio, sitio* ecc. *ergo sum.* Vi è unità dell'atto psichico e dell'obbietto tanto nell'un caso quanto nell'altro. Nel *cogito* non è a parlare di identità completa di atto ed obbietto, giacchè anche il pensiero che è pensato è sempre il pensiero di un obbietto. Solo che bisogna distinguere i casi in un obbietto ed atto di apprendimento fanno una cosa sola e i casi in cui l'obbietto è come distaccato dall'atto di apprendimento, essendo lontano nel tempo o nello spazio. In questi casi l'atto non può dare garenzia dell'esistenza del-

Fu obbiettato che il presupposto di ogni conoscenza non può essere alla sua volta obbietto di conoscenza, che l'Appercezione (io) fondamento e principio delle *categorie*, val quanto dire delle forme di unificazione del molteplice dell'intuizione, non può divenire senz'altro contenuto di conoscenza, per lo meno non può divenirlo come lo divengono tutti gli altri obbietti. L'autocoscienza, quale condizione di ogni sintesi, ci si presenta come qualcosa di incondizionato, onde sfugge a qualsiasi tentativo di determinazione conoscitiva. Se l'io nell'unità dell'appercezione conosce le categorie e tutti gli altri oggetti a cui le categorie sono applicate, non può conoscere se stesso, perchè non ha modo di applicare a sè le categorie, le quali hanno per ufficio di determinare, anzi di foggiare gli oggetti. Ora non vi è dubbio che l'atto per cui è pensato un certo oggetto secondo una categoria (permanenza della materia p. es.) non può servire a determinare il soggetto ed è parimenti da escludere l'identificazione della unità *sintetica* (unità prodotta) con l'unità propria del soggetto (unità determinante): ma da questo non si vede come derivi la giustificazione della differenza che si intende porre tra l'io puro o noumenico e l'io empirico o fenomenico. Il vero è che la sintesi intesa come unificazione dei pensieri o delle idee non può rappresentare l'ultimo termine della ricerca, avendo bisogno anch'essa di spiegazione: dalla unificazione si è condotti alla determinazione di una nuova unità che non è più l'unità sintetica dei pensieri, bensì l'unità del soggetto pensante. Non può avere valore l'osservazione che con tale procedimento il soggetto viene ad assumere il significato di « oggetto » trovandosi sottoposto alla considera-

---

l'oggetto. Io posso con un altro atto del pensiero astrarre dall'oggetto veduto la visione: di questa però non mi è possibile avere che un concetto come di un *quid* che è il residuo di una sottrazione mentale e che in sè non ha nessun contenuto positivo disgiunto che sia dall'altro elemento. Per poter dire *cogito ergo sum* bisogna che il soggetto sorprenda sè stesso nell'atto di pensare qualche cosa, dalla quale poi facendo astrazione, ha il puro *cogito* come atto di coscienza: atto che in quanto fatto reale è esistente. È chiaro però che dà egual dritto di concludere all'esistenza l'immediato avvertimento di qualsiasi altra attività nostra nel momento in cui essa è dispiegata.

zione delle categorie, perchè si può sempre rispondere che la ricerca delle condizioni necessarie per la conoscenza degli oggetti non trae con sè la necessità di arrestarsi ad un certo limite nella derminazione degli oggetti che devono essere conosciuti. Il fatto del conoscere, come qualsiasi altro fatto, dal momento che diviene materia di riflessione, richiede l'applicazione dei mezzi o categorie che valgano a chiarire gli altri fatti od obbietti del mondo in quanto sono conoscibili. E ciascun di noi in quanto si considera soggetto dei propri pensieri, principio e causa delle proprie funzioni, applica a se stesso le categorie (sostanza, causa, unità ecc.), che gli si sono mostrate feconde per la conoscenza di tutti gli altri oggetti. Per poter negare l'applicabilità delle categorie allo io bisognerebbe ammettere che l'io non possa essere pensato in alcuna maniera, perchè, dal punto di vista della filosofia critica, è inammissibile un pensiero senza categorie, senza le determinazioni cioè che ne esprimono la natura. In tal caso non si vede come si possa attribuire un significato al termine io quando si esclude che esso possa essere pensato come son pensati appunto tutti gli oggetti di cui effettivamente si può discorrere.

L'io, implicito come è in tutti i fatti di conoscenza — per conoscere bisogna che ci sia qualcuno che conosca —, può essere considerato in un certo senso come antecedente necessario di ogni dato sperimentabile, onde sembra che non possa essere attinto dall'esperienza: ma, se si riflette si vede che l'assunto è del tutto arbitrario. Ciò che è implicito in un fatto constatabile sperimentalmente non si può dire che sfugga a qualsiasi determinazione, perchè è determinato appunto (indirettamente o implicitamente) dal nesso in cui si trova con ciò che è sperimentato. Il riconoscimento del soggetto della conoscenza quale condizione di ogni esperienza o conoscenza può essere ritenuto sempre valido in base alla considerazione dei dati onde è ricavato e del metodo seguito nel ricavarlo.

La questione da chiarire piuttosto è questa: come il sog-

getto può essere insieme oggetto, dato che solo a questa condizione può divenire materia di discussione e di discorso? In che senso la nozione dell'io implica veramente la coincidenza o identità dell'oggetto e del soggetto? Certo ammettere che il soggetto possa essere insieme oggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, è ammettere una contradizione; ma non vi è niente di contradittorio nell'affermare che un atto di pensiero figuri come atto di riferimento ad un oggetto qualsiasi mentre esso stesso è pensato. Io intanto, dopo che ho percepito, supponiamo, il calamaio che mi sta davanti, posso ricordare tanto l'oggetto percepito — il calamaio — quanto, averlo veduto: nell'un caso fermo principalmente l'attenzione sull'oggetto, nell'altro caso sull'atto di percepire lo stesso oggetto. Tale atto, che pure è l'atto di me soggetto, viene così ad assumere il valore di secondo oggetto, in quanto include in sè il primo. È possibile dunque pensare un oggetto e pensare questo stesso pensiero dell'oggetto; i due pensieri rimangono due e non possono essere confusi; il pensiero dell'oggetto non è il pensiero di sè stesso.

Si capisce come a rigore ed in *abstracto* l'ultimo atto di pensiero può alla sua volta divenire obbietto di un nuovo atto di pensiero, procedendo così all'infinito. Solo che un tale procedimento sarebbe destituito di significato e in ogni modo recherebbe la conferma che ogni atto di pensiero può divenire oggetto di un nuovo atto di pensiero.

Senonchè, ad evitare qualsiasi equivoco, è opportuno osservare come, quando, per mettere in chiaro la distinzione tra coscienza diretta e coscienza riflessa (tra introspezione e riflessione psicologica), ci riferiamo al ricordo (retrospezione) che può essere rivolto oltre che al contenuto primario dell'atto percettivo a questo stesso atto percettivo, non si vuol porre come condizione necessaria per lo apprendimento dell'atto una successione nel tempo dei due atti di coscienza: dell'atto diretto e dell'atto obliquo, dell'atto primario e dell'atto secondario. Questi sono bensì distinti ma originariamente coincidono nel tempo. Del resto come potrebbe essere

ricordato l'atto percettivo se non fosse stato primitivamente appreso? E come poteva essere appreso quale atto percettivo dell'oggetto se non fosse stato appreso perciò stesso che era percepito l'oggetto? Il che poi non toglie che in certe condizioni ci possa essere effettivamente distacco nel tempo tra l'apprendimento dell'oggetto e l'apprendimento di questo apprendimento: i due casi però devono essere mantenuti distinti; e in ogni modo il distacco ha significato solo quando sia presupposta la coincidenza. La riflessione fondata sulla memoria suppone la percezione.

Si potrebbe pensare che, in base alle osservazioni precedenti, a ciascun atto psichico possa o debba corrispondere un soggetto (molteplicità di io), e che non ci sia modo di spiegare il riferimento di tutti gli atti psichici ad un unico termine o centro (unità di coscienza), donde la necessità di determinare esattamente il rapporto in cui l'io *stricto sensu* si trova coi singoli fatti psichici.

Non è il caso di fermarsi a discutere l'opinione di coloro che credettero di poter considerare l'io come qualcosa di derivabile dall'associazione dei fatti psichici. Non si vede come l' io che non è *qualità* o *attributo* dei fatti psichici possa venir fuori dal nesso in cui questi stessi fatti si possono trovare. La relazione tra l'io e i fatti psichici essendo irriducibile alle relazioni esistenti tra obbietti o contenuti rappresentati, non può esserne ricavata, sempre che non vi sia stata *surrettiziamente* introdotta, magari con altro nome. È assurdo ammettere che la serie degli stati psichici possa avere coscienza di sè. Se è giusta l'osservazione del Taine, che ad un gancio dipinto sul muro non può appendersi che una catena ugualmente dipinta, non ha nemmeno senso il dire che una catena di anelli reali possa rimanere sospesa a se stessa o essere sospesa a qualcosa che è di tal natura da non poter sostenerla.

Non esiste una serie di fatti psichici a cui in un certo momento si aggiunga il soggetto, o, se si vuole, la rappresentazione della soggettività; il riferimento al soggetto è parte essenziale di qualsiasi fatto psichico. Anche quando si

trova detto che la corrente dei fatti psichici assume sempre per necessità una forma «soggettiva» o «personale», tale formula può avere significato solo se esprime il carattere costitutivo di ogni fatto psichico di implicare la peculiarissima relazione tra soggetto e oggetto.

Vi sono stadi e condizioni particolari dell'evoluzione psichica in cui il riferimento all'io è soltanto implicito. Già l'io può essere appreso solo determinato in una o in un'altra maniera; ma poi vi sono casi in cui l'attenzione essendo assorbita nella contemplazione dell'oggetto, è allontanata da ogni considerazione del soggetto. Tutto questo però non dimostra che il riferimento all'io rappresenti qualcosa che si aggiunge al fatto psichico per sè preso.

Il fatto che il riferimento all'io si rende esplicito in modo, si potrebbe dire, necessario, appena si realizzano certe condizioni di sviluppo, di attenzione ecc., dimostra che esso doveva preesistere.

L'affermazione fatta da taluni che si possa avere coscienza dell'oggetto (sapere) senza avere coscienza del soggetto (saper di sapere), altrimenti bisognerebbe dire che non è possibile sognare senza sognar di sognare, è una vera *ignoratio elenchi*. L'analogia avrebbe valore solo qualora fosse dimostrato che nel sognare non c'è riferimento all'io (sognante): ora ciò non si vede come possa essere sostenuto sul serio. Il sognare come ogni altra forma di vita psichica implica riferimento al soggetto, naturalmente al soggetto quale si trova determinato in quella particolare condizione: nel caso del sognare come in tutti gli altri casi, il soggetto è qualificato per mezzo dei fatti psichici che in quel momento sono realizzati.

D'altra parte se il sogno non fosse in alcun modo percepito non potrebbe essere nemmeno ricordato: solo che la percezione non deve essere identificata o confusa con l'interpretazione che ne può essere fatta in condizioni diverse (durante la veglia). È evidente che qualora s'intende attribuire all'espressione *sognar di sognare* il significato di comprensione del sogno in confronto di altri stati, o di ricono-

scimento della natura propria del sogno, si rischia di cadere in assurdità.

Perciò stesso che sono appresi gli atti in confronto degli oggetti, è appresa la unità da cui gli atti, per così dire, rampollano. In tal modo la relazione tra soggetto e oggetto acquista determinatezza e concretezza.

Si elimina così quella che agli occhi di taluni parve difficoltà grave, il non potere, cioè, indicare in concreto il contenuto della soggettività e il non potere stabilire quindi il carattere per cui ciascun soggetto finisce per contrapporsi in un certo senso a tutto ciò che non è lui. La difficoltà derivava principalmente dal volere trovare in una particolare determinazione psichica la rivelazione dell'io, quando invece tutti i fatti psichici, quali maniere di comportarsi del soggetto, devono essere considerate manifestazioni o forme di realizzazione del soggetto. Quest'ultimo non è nella sensazione o nella percezione piuttosto che nell'atto giudicativo o nell'atto volitivo, ma è in tutti gli atti in quanto essi s'incentrano appunto nell'unità di coscienza. Come non è afferrabile l'io per sè preso, così non c'è nessun fatto psichico che abbia la prerogativa di rivelarlo a preferenza degli altri.

Il tratto caratteristico dell'autocoscienza — osservava il Lotze — non può essere posto nella coincidenza del pensante e del pensato, perchè un tale carattere contradistingue ogni io, e non già l'io singolo in ciò che questo ha di insostituibile. La coincidenza del pensante e del pensato è semplicemente un carattere *obbiettivo* dell'io, come lo sono tutti gli altri caratteri, anche se reconditi, che una conoscenza perfetta soltanto potrebbe scoprire. Ciò che invece costituisce il fondamento psicologico dell'apprendimento che ciascun individuo ha di sè stesso è il *sentimento*, per cui è colto direttamente il *pregio* che questo o quel carattere obbiettivo ha per lui. È certo, aggiungeva lo stesso autore, che il verme non conosce nè la natura del suo io, nè quella delle cose di fuori, ed è certo parimenti che esso per mancanza di ri-

flessione, non sa che l'io che apprende per mezzo della coscienza è concettualmente identico al soggetto cosciente in lui; ma nonostante questo non si può negare al verme il beneficio di godere di una forma di autocoscienza. Il verme, infatti, calpestato, allorchè si contorce nel dolore si distingue nel suo patimento e per il suo patimento dal restante del mondo e si sente in tutto e per tutto un io allo stesso modo che se avesse la conoscenza obbiettiva più perfetta di sè stesso. — Non vi è nessuno, nota d'altra parte lo James, rimanendo sulla linea del Lotze, che possa interessarsi tanto dell'io del suo vicino quanto s'interessa del suo. L'io del vicino forma con tutto il resto del mondo una massa estranea di fronte alla quale il mio proprio io si pone in un peculiarissimo rilievo. Ogni essere cosciente così si oppone in maniera assoluta a tutto il resto del mondo senza che però tale opposizione derivi dalla conoscenza della natura del proprio essere in confronto a quella dell'universo. L'opposizione ha radice nel sentimento di interesse per cui è avvertito il valore del proprio essere come incomparabile a quello di ogni altro essere.

Le idee primitivamente espresse dal Lotze e poi dallo James rappresentano uno dei più interessanti tentativi fatti per porre il fondamento dell'autocoscienza in un fatto psicologico particolare; ma è facile dimostrare che anche tale tentativo è fallito. Una prima osservazione da fare è che non vi può essere sentimento che non abbia una base presentativa. Si può soffrire e godere solo di qualche cosa, e il qualche cosa bisogna che sia in qualche modo appreso. Il sentimento non può esplicarsi che in rapporto all'obbietto rappresentato. Perchè sia avvertito il peculiare pregio di una cosa rispetto alle altre, bisogna che questa cosa sia in qualche modo conosciuta; e perchè l'io giunga a distinguersi da tutto il resto del mondo, è necessario supporre una peculiare esperienza dello stesso io.

Non si vede inoltre come l'io possa essere, per così dire, contenuto negli atti del godere o del soffrire (atti sentimentali) più che in tutti gli altri atti psichici, come sono quelli

del ricordare, del riferire, del volere ecc. Le funzioni psichiche, appunto perchè manifestano la natura del soggetto, possono servire a distinguerlo dal complesso degli oggetti di fronte ai quali si trova. Certo le determinazioni dell'io in quanto sono pensate assumono il valore di *note obbiettive* nel senso lotziano, ma per un verso quel che si dice delle determinazioni del ricordare, del pensare ecc., vale anche per le determinazioni del sentimento (dicendo che l'io è soggetto di piacere o di dolore si viene ad enunciare una proposizione esprimente la natura comune dei soggetti riferendosi alle note del sentimento); e per l'altro dal momento che vien fatta distinzione tra l'atto in quanto è sperimentato (direttamente appreso) e l'atto in quanto è obbietto di pensiero e di riflessione, si può ben dire che in tutte le funzioni psichiche l'io si rivela termine della relazione di coscienza col carattere di soggetto. Il soggetto insomma, apprendendo i propri atti (per mezzo della coscienza secondaria), apprende sè stesso, s'intende, non come qualche cosa per sè stante, bensì come principio delle funzioni e come termine comune di riferimento.

Non si nega che le particolarità delle reazioni affettive (determinazioni del sentimento) in certe circostanze possano servire a mettere in chiaro la consistenza del soggetto e diano anche indicazioni sui modi in cui quest'ultimo giunge all'affermazione e alla realizzazione di sè, ma si vuole richiamare l'attenzione sul fatto che l'io, per così dire, vive e si muove in tutte le relazioni e in tutti gli atti psichici. Solo con lo ammettere l'apprendimento dell'io quale centro comune di riferimento di tutti i fatti psichici si può dare una spiegazione soddisfacente di certe forme di condotta (psichica) che per altra via non potrebbero essere spiegate. Come mai p. es. un certo gruppo di fatti psichici o anche un loro coefficiente comune, prenderebbe tanto interesse a quell'« oggetto » che è il proprio corpo? E che senso sarebbe da attribuire alla distinzione di *mio, tuo* ecc., che tutti fanno? La risposta più plausibile che può essere data a tali domande è che il soggetto non solo pensa e si rappresenta *l'altro,* ma

si rappresenta pensa e sente sè stesso, rappresentando, pensando e sentendo gli atti che esso compie. Il soggetto, in tale forma di apprendimento e di sentimento, nella quale percipiente e percepito sono una cosa sola, non può comportarsi nella stessa maniera in cui si comporta in ogni altra forma d'apprendimento. L'apprendere e il sentire sè di fronte ai contenuti rappresentativi riferentisi ad altro devono necessariamente presentare caratteri proprî e provocare atteggiamenti aventi un' impronta particolare.

Quando si sente dire che la coscienza di sè è l'esperienza che si ha della soggettività come di una realtà distinta da ogni stato di coscienza particolare, distinta dalla percezione che si ha del proprio corpo, dei propri pensieri, voleri, emozioni ecc., si può assentire, a patto che sia evitato un duplice errore: quello di considerare l'io come apprensibile indipendentemente dai fatti psichici e quello di considerarlo come pura forma. In entrambi i casi, la nozione dell'io finisce per assumere il significato di finzione mentale. L'io non è determinabile che attraverso i vari ordini di fatti psichici, e, considerato a parte da questi, si presenta come un'incognita: il che poi non vuol dire nè che sia nulla al di fuori dei fatti psichici constatabili nell'esperienza, nè che si risolva nel puro aggregato di questi stessi fatti. Se le determinazioni della vita psichica in tanto assurgono ad un grado di concretezza in quanto esprimono le differenti relazioni in cui il soggetto si trova con l'oggetto, l'io non può attingere contenuto e significato che dagli atti che compie. Ed appunto perchè l'io per sè preso non è definibile, finisce per apparire pura «forma» a chiunque tenta di determinarlo, facendo astrazione dagli atti psichici. Il fatto che, dal momento che è pensato e che diviene obbietto, postula un soggetto che gli sta di contro, dimostra per un verso che l'io può essere qualificato solo per mezzo degli atti che compie, e per l'altro che ciascun atto psichico può divenire obbietto rispetto ad un atto successivo. E a tal proposito giova ricordare che gli

atti psichici, anche quando divengono *obbietti,* sono sempre distinti dagli oggetti primarî e non cessano di essere riconosciuti quali determinazioni del soggetto.

VI.

L'unità e identità dell'io.

Abbiamo insistito sul fatto che l'io in quanto soggetto dei vari fatti psichici apprende immediatamente la propria medesimezza, l'unità impartibile che sta sotto alla ricchezza e complessità dei fenomeni, e che quindi, lungi dall'essere vuoto di contenuto, tutto in un certo senso in sè abbraccia e comprende. L'io attribuisce a sè stesso gli atti e gli stati che la coscienza attesta e che senza il riferimento all'unità rimarrebbero privi di consistenza e di significato. Ma il soggetto vive nel tempo e muta continuamente, non foss'altro perchè, variando gli oggetti a cui i suoi atti si riferiscono, variano questi stessi atti che sono elementi costitutivi della sua natura. Anche quando si ammetta che la sua posizione logica in quanto soggetto rimane immutata, è sempre da giustificare la credenza nell'identità dello io reale, nonostante i cangiamenti che si producono nel tempo.

Non può essere riconosciuta valida la soluzione del problema proposta da taluni, che la credenza nella identità del soggetto derivi dalla natura propria dell'atto conoscitivo, in quanto atto di sintesi di una molteplicità più o meno complessa, perchè l'«unità sintetica», quale unificazione di elementi diversi in un sol tutto, è cosa ben diversa dal riconoscimento dei vari atti di pensiero come appartenenti ad un solo soggetto. Ciascun atto di pensiero può essere atto di sintesi rispetto al suo proprio oggetto (molteplice), senza che però ne derivi che i differenti atti di pensiero siano alla lor volta unificati. Come i diversi atti di sintesi si trovano connessi in modo da essere riferiti ad una unità reale? La

risposta a tale domanda invano è cercata nell'analisi dell'atto conoscitivo.

Per chiarire la cosa può essere utile richiamare alla mente il modo in cui si giunge all'affermazione dell'esistenza dei «corpi» o delle «cose» che ci circondano. È noto che ogni corpo (sostanza materiale) è appreso come complesso di qualità sensoriali diverse, unificate, fuse in determinati siti dello spazio. Dal fatto che i contenuti rappresentativi sono allogati nello stesso spazio si deduce che essi appartengono ad un unico soggetto (in senso logico), e che formano un unico essere. Analogamente il riferimento dei molteplici atti psichici al termine comune che è il soggetto (psichico) determina la credenza in un principio unico reale della vita psichica; credenza che è rinsaldata dalla constatazione ripetutamente fatta della coincidenza di fatti diversi in un centro comune (lo stesso soggetto che sente la fame, ha certi pensieri, certi ricordi, aspetta certi eventi ecc.). Ora si tratta di vedere come dall'unità di coscienza quale è appresa in ciascun momento della vita psichica individuale, si passi alla credenza nella continuità di essa attraverso tempi ed anche spazi diversi. È chiaro che una tale continuità non può essere appresa direttamente oltre i limiti del presente reale psichico, ma solo col sussidio della memoria (e dell'immaginazione) muovendo dal presente, estendendo, cioè, lo sguardo nel passato, ed in certe condizioni nel futuro. Lo prova il fatto che nel caso di alterazione o di limitazione del potere mnemonico, la credenza nell'identità della personalità subisce variazioni, a volte della maggiore importanza.

Comunque sia, normalmente la vita della coscienza è bensì interrotta dal sonno, ed eccezionalmente da stati implicanti sospensione del corso dei fatti psichici (deliquio, forme di intossicazione ecc.), ma è possibile sempre riannodare i fili interrotti congiungendo il presente col passato e ritrovando sè stessi per così dire senza incertezza e senza esitazione. Il fatto psichico accaduto in passato è riferito allo stesso io presente nonostante l'interruzione e nonostante i mutamenti che possono essere accaduti. L'io è concepito come un tutto

reale che passa per stati e condizioni differenti e che anzi questi stati possiede. Come si stabilisce dunque il rannodamento dei vari momenti della vita psichica separati tra loro talvolta da intervalli di incoscienza, e presentanti in ogni modo spesso caratteri molto differenti? Sembra che non si possa escludere la permanenza e l'identità di «qualche cosa» attraverso i mutamenti, anche, anzi principalmente per poter dar ragione del comportamento della memoria nel considerare i diversi fatti psichici come appartenenti ad un unico io. Giova anzi a tal proposito non trascurare la differenza esistente tra il *riferimento mnemonico diretto* per cui appunto i fatti psichici ricordati sono senz'altro riferiti all'io presente, e la *costruzione mnemonica inferenziale* per cui il passato dell'individuo è ricostruito arguendolo dal presente. In fondo, alla stessa maniera che per inferenza (risalendo dagli effetti alle cause) può essere fatta la storia di oggetti e di fatti che non furono e non potettero essere percepiti dal soggetto che in un certo momento li ricostruisce, così per inferenza può essere ricostruito il nostro stesso passato, quando questo oltrepassi i limiti della capacità mnemonica individuale. E questa non può essere delimitata che fondandosi sul criterio del riferimento spontaneo e diretto all'io presente degli atti relativi ai contenuti ricordati.

È fuori dubbio che ogni forma di memoria riconoscitiva sembra divenga intelligibile solo ammettendo che l'io attuale non solo è, ma si riconosce identico all'io passato. Non è soltanto il contenuto mnemonico che è conservato, ma anche la circostanza che l'atto sia stato primitivamente compiuto dallo stesso soggetto che è capace di rievocarlo. Poichè ciò che accade nel tempo *a* non può essere lo stesso di questo che accade nel tempo *b* (fatti transeunti), s'impone la necessità di ammettere qualcosa di non transeunte in cui il nuovo che sopraggiunge si immedesimi col passato. Questo qualche cosa non può essere che il centro da cui emanano i vari atti di coscienza.

Rimane però da chiarire come avvenga in concreto l'identificazione dell'io presente con l'io passato, e tanto più è

necessario chiarirlo in quanto tale identificazione è sempre in fondo condizionata dalla memoria e presenta lo stesso grado di validità che presenta la memoria. La identificazione da tal punto di vista non può essere considerata che una peculiare manifestazione del potere mnemonico, o, se vogliamo, del potere per cui si ha coscienza della continuità temporale (nei momenti di presente, passato e futuro). Mentre si crede di rendere intelligibile la memoria fondandosi sull'identità dell'io, nel fatto questa identità, realizzandosi nel tempo, non può essere che manifestazione della memoria.

Non si deve intendere che l'identificazione dell'io presente con l'io passato sia compiuta fondandosi sulla riflessione e sul ragionamento, ma è compiuta naturalmente, spontaneamente, come naturalmente, spontaneamente si crede nella validità della memoria. Il soggetto d'ordinario non riflette sulla funzione mnemonica e molto meno si propone di derivarne la validità da condizioni o da presupposti che possono anche non rivelarsi alla coscienza nell'atto in cui sono operativi: ciò non toglie che il dispiegamento della funzione mnemonica come di qualsiasi altra funzione conduca al conseguimento di risultati della maggiore importanza.

Quel che in ogni modo rimane fermo ed inconcusso è che se il riferimento dei molteplici atti psichici succedentisi nel tempo ad un unico centro esige il concorso della memoria, questa d'altra parte in tanto può dispiegare un'azione veramente efficace in quanto implica una forma di continuità reale. Tale continuità, s'intende, non può essere fissata con precisione che fondandosi sul fatto della memoria di cui si rivela elemento costitutivo. Essa in ogni caso ha tale importanza nello svolgimento della vita psichica, oltrechè per un esatta comprensione di essa, che non può essere considerata una «pura finzione», se anche vi sono condizioni in cui non ne è possibile il chiaro ed esplicito riconoscimento. In sostanza, mentre il riconoscimento dell'identità nel senso indicato, riesce concludente e probativo, dalla mancanza di esso non è lecito trarre la conseguenza che l'identità dell'io non sussista. Non si capisce nemmeno come la mente,

anzi la immaginazione potrebbe giungere ad una escogitazione di tale sorta quando nessun fatto reale veramente la giustificasse. La produzione stessa dell'illusione della permanenza come è da taluni indicata, finisce per supporre una certa unità e continuità di coscienza.

Quel che si tratta di stabilire è se la serie dei fatti psichici quale noi la sperimentiamo e la conosciamo, possa costituire veramente un'unità e in che senso possa costituirla. Quando si pensa che non vi è altro modo di definire l'io che quello di riferirsi al responso della coscienza, la quale poi ad una prima considerazione e da un certo punto di vista depone per l'esistenza di una molteplicità di determinazioni psichiche — in qualunque modo esse si trovino connesse tra loro — piuttosto che per l'esistenza di un'unità reale oltrepassante il tempo, si vede tutta la difficoltà del problema. Per un verso, in base ai mutamenti, alle interruzioni del corso dei fatti psichici ed in base alle limitazioni della stessa funzione mnemonica, sembra che sia da escludere una vera e propria unità e identità del soggetto (nel tempo), e per l'altro vi è il fatto che l'io è pensato non già come un « collettivo », come un « aggregato » di più coscienze simili, bensì come unità permanente a cui sono riferiti i singoli fatti psichici. Dove sta l'errore o l'illusione, dove la verità? Questo importa chiarire.

L'io, dunque, ad una prima considerazione si presenta come una serie continua di fatti svolgentisi nel tempo, come un succedersi di stati separati tra loro da interruzioni o lacune più o meno estese, che solo la memoria riesce a collegare. Ora l'attività mnemonica — come del resto ogni attività costruttiva ed inferenziale — implica necessariamente un rapporto di dipendenza reale tra i termini della serie e quindi tra i vari stati succedentisi nel tempo. Il fatto di memoria o non ha alcun senso, o depone per la realizzazione in passato di quel che ora è ricordato. È chiaro che senza il postulato della realizzazione del fatto in passato e dell'azione di questo stesso passato sul presente, l'asserzione mnemonica, venendo a perdere ogni consistenza, figurerebbe

come un semplice modo della coscienza attuale. Il puro riferimento al passato — quando niente di reale vi corrispondesse — avrebbe presso a poco il valore che ha l'allucinazione nel caso della percezione esterna. Con ciò non si vuol dire che ogni atto giudicativo mnemonico sia accompagnato dall'esplicito riconoscimento delle condizioni che valgono a legittimarlo e che esso suppone, o che sia reso possibile da tale riconoscimento; ma si vuol dire che la memoria è quello che è per il peculiare legame di dipendenza che esiste tra i vari momenti della vita psichica. Ora i termini di unità, di permanenza, di continuità della coscienza, non possono aver riferimento che a tale specie di legame. Lo dimostra il fatto che le manifestazioni dell'attività mnemonica variano in rapporto alle condizioni che possono agire sull'effettivo collegamento del presente col passato e quindi sulla realizzazione della continuità per cui il conseguente si riconosce e si ritrova nell'antecedente.

Il fondamento dell'unità e continuità dell'io va cercato dunque in un peculiare nesso esistente tra i fatti psichici, o, se si vuole, in una funzione originaria come è la memoria e non già in qualche cosa che trascenda l'esperienza psichica. Quando si pensa che il soggetto di cui possiamo effettivamente parlare e che può divenire oggetto di attenzione, di riflessione e di interessamento, è solo quello che ci si manifesta nelle determinazioni della coscienza, si vede come riferirsi ad un soggetto o ad un agente posto di là dall'esperienza per la spiegazione di questa stessa esperienza, è procedimento del tutto erroneo. Se non si vuol cadere nell'errore di stabilire un totale distacco tra i fenomeni e il reale, tra gli atti e l'agente, la ragione del collegamento degli stati di coscienza non deve essere posta al di fuori di questi. Dal fatto che la serie degli stati di coscienza presenta lacune, interruzioni ed alterazioni, e dal fatto che la stessa serie non si rivela sempre sufficiente a sè stessa (determinativa di sè stessa) richiedendo eccitamenti esterni, non può essere tratta la conseguenza che l'unità, la permanenza e la continuità siano spiegabili solo riferendosi a una entità posta

di là dalle determinazioni psichiche (l'organismo o una sostanza noumeno).

Si può, anzi si deve riconoscere che il legame che tiene uniti i fatti di coscienza quali noi li conosciamo, è tutt'altro che completo e adeguatamente conosciuto, ma se ciò rende necessaria la ricerca di tutte le condizioni che possono influire sull'esplicazione delle differenti forme di attività psichica, non autorizza a prescindere dallo studio di queste stesse attività per la determinazione della natura dello spirito.

In base alle considerazioni precedenti può essere ritenuta legittima la credenza nell'unità e continuità del soggetto psichico. In sostanza la ricostruzione che l'io fa del proprio passato, la rappresentazione che egli può avere di ciò che percepì, pensò e volle, la rievocazione dei ricordi anche lontani e riferentisi a condizioni talvolta molto differenti dalle attuali in tanto sono possibili in quanto l'io si realizza con un processo di continua e progressiva organizzazione. Anche nel caso di interruzione la corrente della coscienza personale si ristabilisce sempre mediante quella peculiare e irriducibile relazione per cui il presente di ciascun individuo risente l'azione del proprio passato e a questo si riferisce. Le tracce lasciate dalle esperienze antecedenti sotto forma di « disposizioni » valgono a provocare nella coscienza attuale il riferimento retrogrado verso il passato. È da escludere qualsiasi discontinuità effettiva nella coscienza quasi che questa fosse divisibile in *sezioni* che sarebbero poi tante *esistenze divise*. Le interruzioni che si possono ammettere nella corrente della coscienza sono in un certo senso direttamente constatate e non arguite da certi dati. Spesso anzi dopo l'interruzione si ha coscienza dell'intervallo decorso, il quale, essendo pressochè privo di contenuto, non può essere determinato con esattezza. Ciò che realmente è interrotta è la coscienza distinta, o meglio l'atto di riconoscimento dei fatti psichici (percezione interna). Le stesse *alterazioni* o *malattie* della personalità dimostrano solo che, per la normale esplicazione di quella funzione psichica che ha per ufficio di collegare il presente col passato, si richiedono determinate

condizioni psichiche e fisiologiche, mancando le quali si rende impossibile il processo unico di organizzazione e di sviluppo della vita psichica personale. Alla stessa maniera che in certi stati patologici può trovarsi alterata la funzione raziocinativa senza che per questo si sia in dritto di considerare come erronea o illusoria la coerenza razionale, così in certi casi si possono riscontrare alterazioni della personalità senza che per questo si sia in dritto di negare il progressivo sviluppo dell'io coi caratteri dell'unità e della continuità. L'«abnorme» e l'«eccezionale» non possono servire di regola per la determinazione del «normale», ma se mai è il procedimento inverso che è da ritenere valido.

Molti insistono sull'impossibilità di cogliere qualcosa di permanente nel corso dei fatti psichici quali si svolgono nella esperienza personale. Senonchè bisogna anzitutto ricordare che il principio reale della vita psichica non può essere identificato con una qualsiasi determinazione particolare di essa; e poi che non è ammissibile l'esclusione in senso assoluto di ogni forma di persistenza. Vi sono le attività fondamentali che, essendo costitutive della psichicità come si può trovare realizzata negli individui di una specie, non possono non essere costanti e rimanere immutate anche quando variino gli obbietti a cui esse si riferiscono. Poi le determinazioni della vita psichica si rivelano permanenti sia assumendo la forma di «disposizioni», sia sotto la forma di contenuti psichici secondarî, terziarî ecc. (ricordi, contenuti ideali, ricordi di ricordi o ricordi di contenuti ideali). Anche quando si producono mutamenti profondi («crisi»), non si può dire che rimanga esclusa del tutto una certa permanenza, perchè i vari momenti si trovano spesso articolati tra loro dando origine a quella che può essere indicata col termine di continuità evolutiva. Con la conservazione ed utilizzazione degli acquisti successivamente fatti, il processo di organizzazione e di sviluppo dell'io, mentre per molti rispetti sembra avere la sua ragione in sè stesso, appare persistente nei suoi tratti fondamentali. Le variazioni che l'io presenta sono sempre connesse tra loro e spesso figurano una progressiva

determinazione di attributi specifici fondamentali: nell'uno e nell'altro caso non possono non suggerire l'idea di variazioni producentisi in qualcosa che permane.

Ora possiamo renderci conto del valore che deve essere attribuito a talune interpretazioni date della credenza nella unità e continuità personale. È noto come Hume considerasse l'identità una pura «finzione» dell'immaginazione. Poichè certe relazioni tra idee (la somiglianza p. es.) agevolano il passaggio dall'una all'altra di tali idee, dall'una all'altra delle determinazioni psichiche, finiscono per generare la parvenza illusoria dell'identità. — Successivamente sono mutate le *escogitazioni* a cui si è fatto ricorso per spiegare la credenza nell'unità e nella permanenza reale dell'io, senza che però questa perdesse mai il carattere di parvenza illusoria. Fu detto p. es. che tra due atti di coscienza di uno stesso individuo, come fra l'atto di coscienza di un individuo e quello di un altro, non può essere scorta nessuna differenza, essendo la *forma* della coscienza sempre la stessa: ora poichè gl'indiscernibili sono identici, ed i successivi atti di coscienza si seguono celeremente senza essere separati da niente di cui si abbia coscienza, si capisce come gli atti successivi sembrino fondersi in una coscienza unica.

Lasciando di discutere del valore da attribuire ad una pura astrazione (astrazione, si noti, che è in qualche modo intelligibile solo supponendo quell'unità di coscienza che essa dovrebbe spiegare) quale è l'*io formale* originato dall'indiscernibilità dei singoli atti di coscienza, rimane il fatto che la apprensione della pura somiglianza è considerata fondamento legittimo della credenza nella unità e continuità reale. Non si vede come il ripetersi di atti simili di coscienza, supposto celere quanto si voglia, possa spiegare la continuità di coscienza, quando il collegamento degli atti non sia determinato per altra via. Non può avere valore la similitudine del punto incandescente che, girato rapidamente, dà l'immagine di un cerchio continuo, giacchè in tal caso l'apparenza della continuità è spiegata dal fatto che le varie

impressioni, succedendosi rapidamente, vengono a sovrapporsi e a fondersi sempre però per rispetto ad un soggetto percipiente. Niente di simile accade per i singoli atti di coscienza, i quali rimangono molteplici anche se non sono avvertiti (avvertiti da chi?) gli intervalli che li separano. O ci sono veramente molteplici atti di coscienza ed allora non si vede per opera di chi accade l'unificazione: o gli atti si incontrano in qualche cosa di unico, ed allora l'unità di coscienza, quale ordinariamente è intesa, viene supposta, non spiegata, come si vorrebbe.

Si può osservare inoltse che il confronto tra le diverse determinazioni psichiche e quindi il giudizio intorno alle loro somiglianze e differenze è possibile solo ammettendo l'unità di coscienza e nel caso di differenze temporali, la permanenza, in qualunque modo questa poi sia determinata.

Vi sono infine coloro, che per dar ragione della credenza nell'unità e continuità dell'io, fanno ricorso alla *cenestesi*, la quale poi, risolvendosi nel complesso delle sensazioni provenienti dai differenti organi del corpo, poggia sul presupposto che il proprio corpo sia distinto per determinati caratteri dagli altri corpi: ora non si vede come ciò possa accadere senza riferirsi all'apprendimento dell'io che ne dovrebbe invece derivare.

Si può conchiudere dunque che i tentativi fatti per dimostrare l'illusorietà della credenza nell'unità e continuità dell'io furono del tutto vani.

VII.

Processo di formazione dell'autocoscienza riflessa.

Sappiamo che il contenuto della nozione dell'io può essere determinato utilizzando non soltanto l'esperienza attuale, ma l'esperienza passata e in generale tutto il complesso delle relazioni in cui il soggetto si viene a trovare con gli oggetti

ed esseri che lo circondano. S'intende pertanto come l'autocoscienza, in quanto ricostruzione ideale della personalità, non possa essere un *dato*, bensì una «formazione», la quale se implica l'esperienza diretta di taluni elementi costitutivi della soggettività, può realizzarsi solo col concorso della memoria, dell'immaginazione, dell'intelligenza. Alla stessa maniera che per conoscere un qualsiasi oggetto del mondo esterno si richiede oltre la percezione sensata l'esplicazione di potenze diverse, come l'astrazione, la comparazione, l'analisi e la sintesi, così per conoscere il proprio essere, oltre la percezione interna, si richiede l'esecuzione di tutti gli atti intellettivi che hanno per risultato la formazione dei concetti. L'autocoscienza per tale rispetto non gode di nessuna prerogativa in confronto della conoscenza che possiamo avere di tutti gli altri oggetti della realtà.

Avemmo già occasione di notare che la *coscienza secondaria*, mentre accompagna quella primaria, nelle condizioni ordinarie compie un ufficio proprio. Gli atti di riferimento del soggetto all'oggetto costitutivi della coscienza primaria sono bensì appresi per mezzo degli atti espressi col termine di coscienza secondaria, ma non in guisa da divenire essi stessi oggetti come lo sono gli oggetti primarî, perchè in tal caso si avrebbe l'interposizione di un nuovo oggetto, il quale finirebbe per rendere oscuro o difficile l'apprendimento dell'oggetto primario. Gli atti psichici sono appresi «implicitamente» (ἐν παρέργῳ), come mezzi adeguati al conseguimento del fine primario. Un tale apprendimento, appunto perchè implicito ed aderente alla relazione di coscienza primaria, non può equivalere alla considerazione obbiettiva o riflessa dei fatti psichici. Di qui la necessità di una nuova forma di apprendimento (apprendimento riflesso), che, fissando gli atti psichici, li consideri come obbietti.

La coscienza riflessa ha come oggetti primarî non i fatti psichici, nell'atto in cui son compiuti, ma i fatti psichici «rappresentati» (contenuti della memoria primaria e secondaria). Quando sembra che certi fatti psichici assumano il valore di obbietti nella coscienza attuale, o si tratta

di fatti recentissimamente passati, che, avendo lasciato una traccia viva, possono divenire obbietto di attenzione nel momento attuale, ovvero si tratta di *stati di coscienza* che, avendo una durata, possano generare l'illusione di essere obbiettivati e quindi rappresentati in un certo momento nella loro totalità, quando invece lo sono nel grado e nella misura in cui gli stadi onde risultano sono fissati e conservati nella memoria. Ed anzi in un processo svolgentesi per un lungo intervallo, alla continuità fra presente e passato si aggiunge, mediante l'anticipazione e l'aspettazione, la continuità del presente col futuro che agevola il determinarsi dell'apparente coincidenza della coscienza diretta con quella riflessa: e questo perchè, mentre è appreso ciò che si va realizzando nel presente, è appreso ciò che è immediatamente passato e ciò che è aspettato.

La coscienza riflessa non si riferisce però solo ai fatti recentemente passati, ma a tutti quelli che possono essere collegati per mezzo della memoria, dell'immaginazione e dell'inferenza, e rappresenta la forma in cui tutta la vita psichica individuale è ricostruita in determinate condizioni e per determinati scopi.

La determinazione dell'io non può aver luogo, come è facile capire, che per mezzo di giudizi predicativi il cui soggetto è l'io, mentre il predicato è qualsiasi fatto o complesso di fatti che in base all'esperienza si crede di potere attribuire all'io. Formate le nozioni relative alle diverse manifestazioni della vita psichica in modo analogo a quello in cui son formate le nozioni delle qualità degli oggetti fisici, si è in possesso degli elementi necessarî per la costituzione dei *giudizi psichici*. È superfluo, credo, aggiungere che, accanto ai giudizi predicativi puramente psichici, si trovano i giudizi predicativi che possono essere detti *misti*, in quanto al soggetto « psico-fisico » sono attribuiti predicati parimenti « psico-fisici » (come quando si parla del modo di comportarsi dell'individuo rispetto ad un altro individuo o si esprime il riconoscimento delle attitudini psico-fisiologiche della persona).

È certo in ogni modo che dapprima l'attenzione è rivolta al fatto complesso — all'io determinato od agente in una certa maniera —, e questo stesso fatto è semplicemente constatato o anche risoluto nei suoi elementi costitutivi; poi è rivolta alle relazioni che possono esistere tra i vari fatti psichici. È da aspettarsi che la rappresentazione che ciascuno ha di sè stesso presenti differenze più o meno notevoli in rapporto alle diversità esistenti tra gli individui (diversità congenite ed acquisite), se anche vi sono esigenze o direttive generali a cui ogni rappresentazione finisce per conformarsi. L'idea che ciascun individuo ha di sè non può esser mai qualcosa di fisso, di compiuto, di definitivo, ma deve andar soggetta a ritocchi e a trasformazioni in rapporto all'età, all'educazione, ai contatti con l'ambiente e così via. Una volta che la determinazione di sè avviene in gran parte per l'utilizzazione che il pensiero fa dei ricordi relativi agli atti compiuti e ai fini conseguiti, si capisce come tale determinazione debba corrispondere all'esperienza che ciascun centro di vita psichica è riuscito ad organizzare. Vi sono tratti fondamentali, doti, inclinazioni sortite da natura, e vi sono «abiti», «disposizioni», stabilitesi durante la vita che, rimanendo costanti, vengono a costituire il nucleo centrale della personalità. D'altra parte gli acquisti che via via sono fatti, le determinazioni che le diverse forme di attività vanno subendo, valgono a dare un contenuto sempre nuovo e sempre più ricco all'idea che ciascuno ha di sè.

È certo che dal momento che è sentito il bisogno di caratterizzare l'io, esso è sempre considerato come principio di atti, come pensante, come volente, come agente, e così via. Se può sembrare che certe determinazioni della vita psichica come il volere, il sentimento ecc., s'identifichino col soggetto a preferenza di altre, ciò accade perchè l'attenzione spesso è rivolta agli atti o agli atteggiamenti — specialmente se di ordine pratico —, rimanendo nell'ombra il contenuto rappresentativo che essi necessariamente implicano o suppongono. Nei fatti rappresentativi e conoscitivi il riferimento all'oggetto ha maggior rilievo: ma l'io non è *godente* o *sof-*

ferente, volente o *non volente, agente* o *non agente* più che sia *immaginante, ricordante, pensante*.

L'io è concepito per un verso come principio dei fatti psichici e come causa determinante i loro collegamenti, e per l'altro come processo di realizzazione progressiva di sè stesso. L'io non è considerato come puro termine di riferimento degli atti psichici — analogamente al centro nella circonferenza, — ma come permanentemente fornito di esigenze funzionali che devono essere soddisfatte.

E non è concepito soltanto come *organismo psichico*, bensì come *organismo psico-fisico*, in quanto la psiche e il corpo si trovano organicamente articolati fra loro. Le parti componenti il corpo, infatti, non sono apprese tutte o esclusivamente per mezzo della percezione sensata esterna (per mezzo della percezione per cui sono appresi tutti gli oggetti fisici), ma sono apprese per mezzo di quella che è detta «sensibilità interna» (esclusiva del soggetto individuale), e, quel che più importa, sono apprese quali mezzi per lo stabilirsi dei rapporti tra l'individuo e tutti gli oggetti che lo circondano. D'altra parte il corpo connesso con un determinato centro di vita psichica si distingue per tali caratteri (sede di godimento e di sofferenza, permanenza, movimento, carattere ricorrente della sensibilità tattile ecc.), per cui non può non assumere un valore speciale in confronto degli altri corpi. L'io che percepisce, pensa e vuole è appreso come lo stesso soggetto che compie certi movimenti coi propri arti, coi propri organi e che si trova in determinati rapporti con gli altri corpi. Si capisce pertanto come la considerazione del corpo non possa essere estranea alla rappresentazione che il soggetto ha di sè stesso, fornendo elementi della maggiore importanza e divenendo per certi rispetti e in certe condizioni nucleo centrale intorno a cui sono riannodati gli elementi attinti dalla esperienza psichica.

Per un'adeguata determinazione del contenuto dell'idea della personalità, è necessario tenere conto anche dei rapporti sociali. Ogni soggetto pensa ed agisce per molta parte secondo le suggestioni e gli incitamenti che gli vengono dal-

l'ambite in cueni vive. Ciascun soggetto, dovendo tener conto delle disposizioni degli altri individui verso di lui, non può fare a meno di rappresentarsi i loro pensieri, i loro sentimenti, e quindi di ricostruire la loro vita psichica: ora tutto questo processo di penetrazione, diciam così, della vita altrui ha per risultato l'approfondimento della conoscenza della propria vita personale. Gli altri io non sono il proprio io, ma sono sempre io. Certo, per poter leggere nell'anima degli altri bisogna disporre di dati ed elementi attingibili soltanto dall'esperienza personale, ma i dati possono divenire oggetto di particolare attenzione da parte di ciascun soggetto per l'utile che ne può essere ricavato per la conoscenza degli altri. Il fatto è che col tentare la ricostruzione della vita psichica degli altri si dà spesso rilievo e determinatezza alla conoscenza che ciascuno ha di sè.

Del resto, se l'individuo deve badare agli atteggiamenti degli altri individui verso di sè, deve anche vigilare sè stesso, perchè il suo pensiero e la sua azione siano conformi alle esigenze della vita sociale. L'io spesso per questo non limita la considerazione di sè allo stato attuale, ma può tenere conto dei ricordi del passato per confrontare ciò che è o è stato con ciò che ritiene desiderabile che sia. Il soggetto come non può prescindere dal concetto che gli altri mostrano d'avere di lui, così non può fare a meno di tener conto del concetto che egli desidererebbe ne avessero e che magari di fatto non ne hanno. Non credo vi sia bisogno di notare che spesso la rappresentazione che si ha di sè è fantastica e illusoria, e in ogni modo non adeguata per l'azione che interessi e passioni possono esercitare.

Come variano le relazioni in cui ciascun individuo può trovarsi con altri membri della società, così può variare la rappresentazione che l'io può avere di sè: si sentirà aggressivo (o timido) con gli avversari; docile (o indocile) coi superiori; equo (o non equo) verso gli inferiori e così via. L'individuo poi, sia che intenda modellarsi sopra un altro soggetto che agli occhi suoi ha raggiunto un grado più elevato di sviluppo o di perfezione, sia che intenda mettere

la propria vita spirituale all'unisono con quella degli altri, giunge sempre a dare determinatezza al contenuto della propria coscienza, utilizzando gli elementi attinti all'esperienza sociale.

E qui forse non è inopportuno richiamare l'attenzione sul fatto che spesso l'autocoscienza implica il processo di *drammatizzazione* dell'io (processo di scissione dell' « io totale »), che in fondo non è che il risultato della trasposizione delle antitesi tra gli individui constatate nell'esperienza sociale, nel campo della coscienza individuale. « Io posso porre delle questioni a me stesso, notava il Royce, e posso non aspettare invano la risposta, posso riflettere su ciò che voglio, posso ammirare, amare ed odiare me stesso e posso anche ridere di me stesso ». Tutto questo è vero: ma è anche vero che i fatti di drammatizzazione, se dimostrano il determinarsi di differenze e di contrasti tra i pensieri e gli atteggiamenti del soggetto, non dimostrano che questo venga a perdere in tali condizioni i suoi caratteri particolari. La coscienza individuale può bensì contenere una molteplicità di stati e di tendenze spesso inconciliabili tra loro, od anche contrastanti con le determinazioni dell'io attuale, ma le differenze, i conflitti e le antitesi non assumono mai significato di coscienze o di personalità separate. Gli stati e le tendenze inconciliabili sono *rappresentate* dal soggetto attuale, ma non sono questo soggetto, tanto è vero che egli non solo se ne rende conto, distinguendole e contrapponendole tra loro, ma le apprezza, mostrando in certi casi la preferenza per uno stato od una condizione in confronto di un'altra. L'io vero e reale pertanto è il *rappresentante*, il *giudicante*, il *preferente*. Certo l'io tende a considerare suo vero *sè* quello che egli reputa normale e che in ogni modo giudica preferibile, ma se ciò può far sorgere la questione intorno ai criteri in base a cui è fissata la « normalità » e in base a cui è stabilito un ordinamento gerarchico tra le determinazioni psichiche considerate come caratterizzanti l'io in certe condizioni, non giustifica l'ipotesi di una vera e propria scissione della personalità.

Ci sono certo condizioni in cui il soggetto, come perde la capacità di agire su sè stesso (capacità di volere in senso proprio), così perde quella di avere un concetto adeguato di sè, comunque ciò accada, ma da questo non può essere tratta la conseguenza che il riconoscimento, quando abbia luogo, sia destituito di valore e anche di realtà.[1] Del resto non è privo d'importanza il fatto che gli stati eccezionali od anormali (sogno, ebbrezza ecc.) non giungono mai ad assumere il significato di coscienze personali permanenti, figurando sempre come formazioni transitorie mutevoli e labili.

Come la possibilità di rappresentarsi un io diverso da quello che effettivamente è, e di contrapporre l'io del passato o del futuro all'io del presente non può essere recata a sostegno della non realtà dell'io (nel senso che a suo tempo fu indicato), bensì può servire solo a mostrare la fecondità dell'attività rappresentativa od immaginativa, così la distinzione delle diverse determinazioni dell'io in ordine a valore dimostra il vario contenuto che in certe condizioni può avere la rappresentazione della personalità. Può essere interessante notare come la mente giunga talvolta a dare una interpretazione del tutto fantastica del corso dei fatti psichici, senza che però si sia in dritto di considerare una rappresentazione puramente simbolica come adeguata alla realtà.

In ogni modo la discussione dei casi di drammatizzazione del contenuto della coscienza reca conferma alla tesi che la autocoscienza riflessa è essenzialmente «formazione», sintesi concettuale.

---

[1] Se l'io «ordinario» o «normale» ricusa a volte la responsabilità per ciò che ha potuto fare in condizioni che egli ritiene «anormali», non è già perchè consideri tali condizioni anormali come non appartenenti all'unico io, ma perchè giudica che l'io trovandosi in quelle condizioni non era in grado di disporre di sè. In caso diverso non si vede che senso possa avere la stessa negazione della responsabilità.

VIII.

Autocoscienza, coscienza e realtà.

Possiamo ora renderci conto del significato che deve essere attribuito alla conoscenza che il soggetto ha di sè stesso in confronto di ogni altra conoscenza. Il soggetto, è noto, è quel che è per le sue diverse maniere di comportarsi verso l'oggetto, e questo in tanto ha consistenza — per la coscienza — in quanto è termine delle principali forme della attività psichica. L'oggetto non figura prodotto dell'attività del soggetto, come d'altra parte il soggetto non è «creazione» dell'oggetto (*epifenomeno*): sta qui anzi la peculiarità della relazione psichica, per cui essa si distingue da ogni altra relazione e più specialmente da quella di dipendenza causale (di azione e passione). L'oggetto è *altro* dal soggetto, ed anche quando, come contenuto del volere — dell'attività pratica in generale —, sembra che assuma il significato di prodotto del soggetto, esso, in quanto fine da realizzare o fine realizzato, è sempre appreso come distinto dal soggetto, se non ad esso contrapposto.

In ogni modo la correlazione di soggetto e oggetto è di tal valore che sembra debba condurre all'identificazione dei due termini.

Se il mondo è quello che è per le funzioni con cui il soggetto ne determina la natura, e se d'altra parte le funzioni mentali non sono caratterizzabili che riferendosi ai rispettivi oggetti sembra, che non si possa parlare di distinzione reale tra la conoscenza del soggetto e la conoscenza del mondo. Qualora la coscienza, infatti, si esaurisse *senza residuo* nella cognizione degli obbietti, non si vede come si potrebbe parlare di duplice conoscenza e nemmeno forse di duplice realtà. La questione, come è facile intendere, può essere risoluta solo riflettendo sui caratteri proprî dell'atti-

vità conoscitiva e di quella psichica in generale. Poichè compito del pensiero è quello di fissare ciò che *è* e nel modo che *è*, esso deve essere in grado di rendersi conto — con maggiore o minore compiutezza — della propria struttura, delle proprie funzioni e perciò stesso del contributo che esso reca alla conoscenza degli oggetti, sceverando ciò che è dato nei propri atti funzionali da ciò che questi necessariamente oltrepassa. D'altra parte mediante l'analisi della coscienza (esperienza interna) dev'esser possibile stabilire se sia ammissibile l'identificazione della conoscenza con la realtà psichica.

Sappiamo che nella «Critica della ragion pura» — specialmente nella seconda edizione — si trovano espressi concetti che sembrano dare appoggio all'interpretazione data da taluni (dal Caird p. es.) che, cioè, l'autocoscienza si esaurisca nella riflessione sulle funzioni intellettive per cui è realizzata la conoscenza degli oggetti del mondo. L'autocoscienza da tal punto di vista non avrebbe altro significato che quello di coscienza (conoscenza) dei processi o delle funzioni del soggetto che rendono possibile l'apprendimento o la determinazione della realtà. L'esperienza esterna e quella interna sarebbero da considerare due aspetti di un unico fatto. L'io sarebbe realizzato senz'altro nella sua integrità nella cognizione scientifica (con l'esplicazione delle categorie) e quindi non sarebbe a parlare di funzioni o di fatti spirituali al di fuori di quelli conoscitivi. La realtà sarebbe identificata con la conoscenza — sia pure adeguata — che se ne ha, e la vita del soggetto sarebbe parimenti identificata con la stessa conoscenza.

È facile però osservare che una tale dottrina non solo urta contro difficoltà insuperabili di ordine psicologico, trovandosi in contrasto coi dati più sicuri dell'esperienza, ma conduce necessariamente ad affermazioni erronee e false intorno alla conoscenza in generale e più particolarmente intorno alla natura della realtà psichica. Kant stesso ammise l'esistenza di fatti, come il sentimento di piacere e di dolore, l'impulso, il volere, la passione ecc. che non sono in nessuna maniera caratterizzabili come conoscenze, sempre,

s'intende, che ai termini voglia essere conservato un significato determinato. Nessuno può sostenere che fatti come quelli accennati (*die gar nicht Erkenntnisse sind*, disse lo stesso Kant) siano appresi nella stessa maniera in cui sono appresi gli oggetti fisici. D'altra parte noi abbiamo coscienza di valori come quelli etici ed estetici, che non si vede come possano essere ricondotti alle forme di esplicazione dell'attività conoscitiva.

L'identificare l'autocoscienza con la conoscenza in generale e poi con tutta la realtà conduce necessariamente alla negazione di ogni differenza tra le funzioni psichiche fondamentali: ora tale negazione appunto si rivela del tutto inammissibile. I dati della esperienza interna per i caratteri di evidenza che presentano devono essere riconosciuti senza che possano essere sostituiti o ricostruiti a nostro piacere. L'autocoscienza in quanto ha radice nell'esperienza interna assume il valore di fatto primitivo e fondamentale rispetto a cui la conoscenza degli obbietti fisici, per quanto in date condizioni possa avere importanza tutt'altro che trascurabile, è sempre un *posterius* ed ha valore subordinato. Nell'autocoscienza ciascuno di noi si apprende non soltanto come « unità sintetica », ma come unità reale, come centro di vita e di attività, vita ed attività che come si manifesta nella conoscenza, si manifesta negli altri prodotti spirituali che non sono riconducibili alla conoscenza.

Il vero è che l'identificazione dell'autocoscienza con la conoscenza in generale e con la realtà tutta quanta poggia sopra un concetto falso dell'attività del pensiero, onde si ammette che l'obbietto conosciuto debba essere esso stesso un fatto conoscitivo, o, ciò che torna lo stesso, che conoscere ed essere *ad idem revertunt*. Ora se vi ha fatto in modo inoppugnabile posto in chiaro dalla scienza psicologica è che un costitutivo della coscienza per *essere conosciuto* non ha affatto bisogno di essere esso stesso un fatto conoscitivo. I fatti di sentimento e di volontà — godimenti e sofferenze, emozioni e passioni, desiderî ed avversioni, impulsi e inclinazioni ecc. — sono obbietti a cui può essere rivolta l'atti-

vità conoscitiva, tanto è vero che se ne discorre, e se ne discute, ma non sono cognizioni. Tra il rapporto conoscitivo e quello affettivo pratico esiste tale differenza che a nessuno può venire in mente d'identificare l'atto, supponiamo, d'impaurirsi o di adirarsi con quelli dell'affermare o del negare, dell'attribuire un predicato ad un soggetto e così via. Alla stessa maniera che non ha senso dire che l'oggetto amato od odiato debba essere esso stesso amore od odio, o che l'oggetto posseduto o desiderato debba essere esso stesso atto di possesso o atto di desiderio, così non ha senso dire che l'obbietto dell'atto di pensiero debba essere esso stesso pensiero.

Non vi è forma di conoscenza, abbiamo avuto occasione di notarlo, che non sia accompagnata da autocoscienza. La conoscenza degli oggetti, di qualunque ordine questi siano, implica l'apprendimento delle funzioni e degli atti psichici che tale conoscenza rendono possibile: senza dire che per mezzo della riflessione, i mezzi e gli organi della cognizione obbiettiva possono divenire alla lor volta *oggetto primario* di conoscenza; ma appunto per questo il pensiero, in quanto essenzialmente riferimento ad altro, o, se vogliamo, in quanto riconoscimento di ciò che è ed esclusione di ciò che non è e in quanto manifestazione dell'autocoscienza, è in grado di distinguere nella cognizione il fattore subbiettivo dal fattore obbiettivo. D'altra parte l'autocoscienza ha riferimento non solo ai processi e alle funzioni conoscitive degli obbietti — di qualunque specie questi siano — della realtà esterna, ma anche ai fatti e alle funzioni psichiche (del soggetto) che non sono di ordine conoscitivo. L'autocoscienza non è solo coscienza reflessa della conoscenza del mondo, ma è anche coscienza della realtà psichica, e per entrambi i rispetti essa si riferisce a ciò che è, ma non s'identifica con l'essere a cui si riferisce. Solo falsando l'esperienza (psichica) e la conoscenza si potette considerare l'autocoscienza come la realtà giunta al grado di consapevolezza di sè stessa.

IX.

Io individuale e lo universale.

È tempo di conchiudere. Ciascuno di noi è un io, il che vuol dire che ciascuno di noi, esistendo per sè e non esistendo solo per altri, è oggetto a sè stesso e quindi oggetto e soggetto insieme. Con ciò non si vuol dire che l'io preso per sè sia oggetto di un peculiare atto di coscienza in modo da essere «individualizzato» dall'inizio. L'io è oggetto di coscienza in quanto implicito nelle diverse funzioni psichiche. Il soggetto è avvertito come principio delle diverse funzioni e come determinantesi in queste stesse funzioni: ma è facile capire che per tale rispetto l'io di un individuo non può essere distinto e caratterizzato in confronto degli altri io. D'altra parte non vi è determinazione della vita psichica che come si riscontra in un individuo, non possa riscontrarsi in altri individui. Dal che poi non deriva che l'individualità non risponda a niente di reale o che non possa in alcuna maniera essere appresa (costruita); quel che ne deriva è la non intuizione originaria dell'io, in quanto differente dagli altri io. In sostanza l'io preso per sè, val quanto dire non considerato nel contenuto che va assumendo attraverso il proprio sviluppo e quasi potremmo dire attraverso la propria storia, sfugge ad ogni definizione precisa.[1]

---

[1] Tenendo presenti tali osservazioni si può capire come taluni siano stati indotti a negare ogni realtà all'io dal fatto di non poterne dare una definizione soddisfacente. La percezione dell'io, è stato detto, include necessariamente contradizione. Essere un io dovrebbe poter significare essere capace di pensare sè stesso: ma che cosa è il pensante se non colui che può avere sè stesso come pensato, e che cosa è il pensato — sè stesso — se non quello che è pensato da sè stesso e quindi dal pensante?

L'io, in astratto, non esprimendo che l'identità tra la persona che indica e quella indicata, dovrebbe essere determinato in base ai termini della identità, ma ciascuno dei termini riconduce all'altro e non può essere chiarito che per mezzo di quest'altro. Non può essere detto nulla di ciascuno dei due termini che

Si è creduto di potere in base ai caratteri comuni dei singoli io affermare l'identità e l'unità (reale) di tutte le coscienze, trasformando così una identità di «tipo» in unità numerica, o attribuendo ad una pura «forma» il valore di entità reale. Indubbiamente l'io per certi rispetti si presenta come qualcosa di universale, ma ciò accade, l'abbiamo già veduto, perchè per sè è indeterminato. L'io poi anche quando è considerato in concreto, vogliamo dire nel contenuto più o meno ricco e complesso che è andato acquistando con lo svolgersi nel tempo, può assumere un aspetto di universalità che merita bensì di essere preso in considerazione, ma che lungi dall'escludere la realtà dell'individuo l'implica necessariamente. L'io, infatti, è detto universale in quanto può rappresentare ciò che gl'individui realmente esistenti hanno di comune e comprenderli in un'unica idea o nozione. Per dippiù l'io può assurgere al carattere di universalità qualora, pur non essendo perdute di vista le differenze individuali, è presa in considerazione la possibilità di sostituire un individuo all'altro in certe condizioni (per l'enunciazione di talune verità o per la determinazione di taluni ordini di pregi). Non si vede però come dal fatto di potere riguardare l'individuo, in determinate circostanze, dal punto di vista universale, possano essere tratte le conseguenze di ordine metafisico che taluni ne vorrebbero trarre. Una volta formata la rappresentazione dell'io pensante in generale, deve apparire naturale la sostituibilità di un determinato io pensante ad un qualsiasi altro.

Con le espressioni di comunione o unificazione degli spi-

---

non implichi sempre la relazione di identità tra indicante e indicato. La difficoltà è innegabile e deve presentarsi a chiunque ammetta l'intuizione dell'io individuale in quanto tale. Non si vede in che propriamente possa essere posto il carattere differenziale dell'io di una certa persona in confronto degli io di altre persone, quando si prescinda appunto dalla sintesi delle determinazioni. Le sintesi costituenti le «persone» non coincidono e non possono coincidere. Se ciascuna determinazione, presa per sè, non è propria di questo o quell'individuo, il complesso, il sistema (sintesi) delle determinazioni, risultando dal concorso di elementi e fattori che non si ripetono, è caratteristica di ciascun ente svolgentesi nel tempo.

riti, nella verità p. es., si può significare che l'obbietto del pensiero non ha riferimento particolare a questo o a quell'individuo. D'altra parte l'autocoscienza, come è realizzata nell'uomo, sembra bensì che implichi una specie di «elevazione» della soggettività in generale su tutte le coscienze individuali (io empirico), ma il fenomeno si spiega senza che ci sia bisogno di ammettere che all'azione del soggetto empirico si sovrapponga quella di un io universale, ovvero che attraverso l'io empirico operi l'io universale o trascendentale che si voglia dire. Il soggetto, perciò stesso che è fornito dell'attività del pensiero, può considerare la propria coscienza individuale come «obbietto» tra gli altri obbietti, ma l'io che veramente esiste ed agisce è sempre l'io concreto.

Le espressioni spesso adoperate dagli idealisti non ci devono trarre in inganno. Essi con la maggiore frequenza parlano di soggetto; ma il loro soggetto non è il soggetto delle determinazioni psichiche quali sono apprese per mezzo della percezione interna; è invece una nozione astratta che finisce per apparire sfornita di qualsiasi significato. A senso loro, il soggetto concreto non è che un' «apparenza» avente la sua origine in un essere noumenico che poi è il vero io. Niente di più incomprensibile di questa specie di scissione dell' io superficiale e contingente dall' io profondo (io reale). Che cosa possa importare alla personalità concreta l'esistenza di un soggetto noumenale che in fondo, per quanti sforzi si facciano per dimostrare il contrario, è sempre estraneo alla coscienza, non si vede in nessun modo. Io non posso essere diverso da quello che sono, anche quando di là dal *mio* pensiero vi sia un altro io, di cui poi il mio io dovrebbe essere un riflesso più o meno adeguato. Il vero è che non si può parlare di io nel senso rigoroso della parola, se non riferendosi ai dati della coscienza concreta, dei quali ciascuno ha l' intuizione. Il soggetto che le rappresentazioni, i giudizî, i desiderî, le emozioni implicitamente contengono, il soggetto che si manifesta o si realizza in tutte le determi-

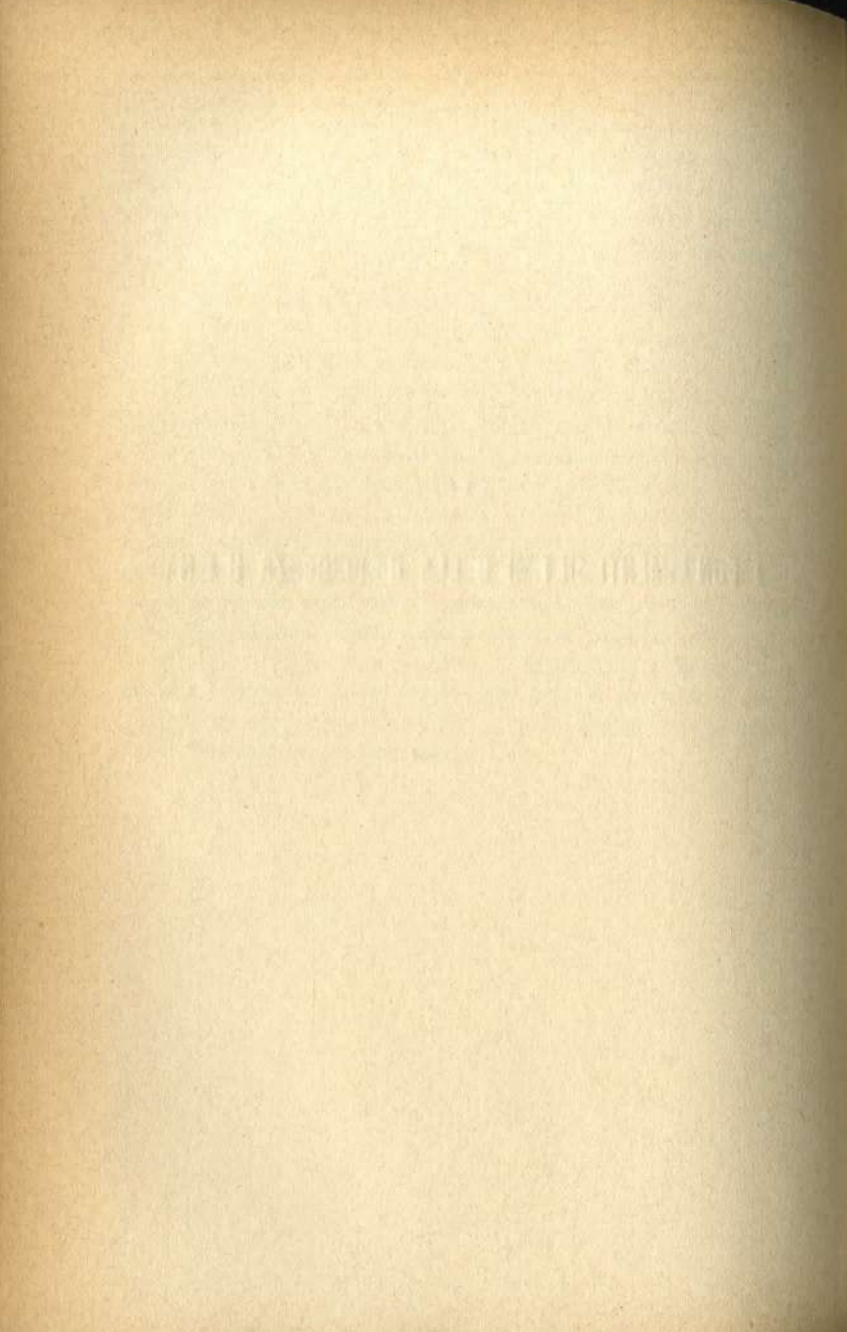
nazioni psichiche, costituisce — l'abbiamo veduto — la personalità. Ora questa rimane quale è di fatto intuita e insieme costruita, sia o no riannodata ad una realtà più profonda che non può essere mai direttamente sperimentata. Anche quando si ammetta che l'individualità abbia radici in qualcosa d'inconoscibile, essa non muta natura, non cessa di essere realtà vivente e cosciente nei limiti in cui i fatti che la costituiscono sono internamente percepiti.

È certo che il puro individuo è niente più che una «finzione» del pensierò riflesso (filosofico), giacchè nel fatto gl'individui esistenti si trovano sempre in determinati rapporti tra loro e ciascuno agisce sull'altro. È certo altresì che la conoscenza degli altri individui da parte del singolo è possibile solo ammettendo che tutti entrino come elementi o parti di un sistema di cose, e non siano estranei gli uni agli altri: ciascuno conosce sè stesso in parte per i rapporti in cui si trova con gli altri, sentendosi per un verso da questi limitato e sentendosi per l'altro capace di limitarne l'azione. Ma non si vede come da tutto questo possa derivare la necessità di ammettere che un solo io (io universale) pensi in tutti i soggetti pensanti, quando invece ciascun io figura come qualcosa di unico nel senso di non potere includere un altro io e di non potere essere incluso in un altro io. Non si vede come l'unità o la solidarietà constatata non solo tra le persone, ma tra le cose deponga per l'esistenza di una Coscienza unica di cui le coscienze singole sarebbero parti o momenti. Anche quando si voglia, anzi si debba far dipendere il nesso tra gli elementi della realtà da un Essere unico, il quale non può essere concepito che come Spirito, e quindi come qualcosa di analogo alla nostra personalità (che è in fondo la categoria suprema di cui disponiamo per la interpretazione della realtà), non ne consegue che Spirito e nesso tra gli elementi costitutivi della realtà formino un ente solo. Il fatto è che ciascuno sa bene d'avere un pensiero ed un volere proprio, una memoria ed una fantasia propria, ciascuno sa di potere affermare la sua propria indipendenza, entro certi limiti, s'intende (limiti, si noti, che

son sempre riconosciuti e valutati dalla coscienza personale), di fronte agli altri esseri. Lo stesso rapporto religioso ha senso solo ammettendo che un centro di vita relativamente indipendente venga a trovarsi di fronte all'Essere supremo; che significato avrebbe il *Fiat voluntas tua* quando effettivamente mancasse uno dei termini della relazione?

È chiaro che all'idea di un io universale si giunge per la stessa via per cui si potè giungere ad attribuire ai generi ed alle specie esistenza indipendente, efficienza e priorità in confronto degli individui. Nell'uno e nell'altro caso apparve legittimo il passaggio dalla constatazione della somiglianza (identità qualitativa) all'affermazione dell'unità di esistenza (unità numerica). Nell'uno e nell'altro caso gl'individui furono considerati determinazioni di entità astratte, dimenticando che solo gl'individui esistono e negli individui nient'altro esiste che il concreto. Ciascun ente individuale appunto perchè tale occupa necessariamente un determinato posto nel sistema totale e deve trovarsi in determinate relazioni con tutte le altre cose. Ora il complesso delle relazioni (sistema) può ben essere reale nelle cose e per le cose senza che per questo esista come entità a sè, quasi come sostrato delle determinazioni particolari.

III.

I FONDAMENTI ULTIMI DELLA CONOSCENZA UMANA

I.

L'essenza del conoscere e della verità.

La conoscenza, come la verità, non può essere definita col tentarne la riduzione ad *altro*, perchè si tratta di una determinazione della vita spirituale che può essere descritta nei suoi tratti caratteristici, analizzata, ma non può essere *spiegata* nel senso che comunemente s'attribuisce a questa parola. Tutti udendo la parola conoscenza ne intendiamo il significato, se anche, dovendo comunicare ad altri il concetto che ne abbiamo, ci sentiremmo imbarazzati. Per ciò stesso che tutti compiamo atti di conoscenza, di qualunque valore questi siano, giungiamo, mediante la riflessione, ad avere un certo concetto di tale peculiare forma della vita spirituale, anche quando non siamo in grado di determinarla scientificamente col porla in relazione colle altre forme della vita spirituale. Questo propriamente compete alla scienza.

È certo che il concetto di conoscenza alla riflessione si rivela correlativo del concetto di realtà, in quanto la funzione conoscitiva per eccellenza quale è il giudizio, si distingue dalle altre funzioni psichiche perchè determinativa dell'essere (o del non essere). Come la relazione conoscitiva va accettata per quel che è senza che possa essere considerata una speciale determinazione di un'altra relazione qualsiasi, p. es. di quella di causalità (di azione-passione, di somiglianza ecc.), così la verità può essere determinata nei suoi elementi costitutivi senza che possa essere definita nè quale *entità* (quale

attributo o proprietà inerente agli oggetti od anche quale relazione aggiungentesi in date condizioni ad essi), nè quale corrispondenza e neanche quale coerenza. Anche per stabilire che cosa si debba intendere per verità noi non abbiamo altro mezzo che quello di riferirci alle condizioni implicite nell'uso comune del termine verità e quindi al significato che comunemente è attribuito a tale parola. Ciascun uomo, pensando, ha un certo concetto della verità como l'ha della conoscenza; rendendosi conto del significato che a tali termini si intende attribuire, e quindi rendendo esplicito quel che nel pensiero comune è solo implicito, si giunge alla definizione dei concetti che altrimenti rimarrebbero oscuri ed indeterminati.

Si parla del vero in opposizione al falso: si parla di verità come di determinazione di certi atti mentali che sono appunto i giudizi o le credenze (la verità e la falsità non sono predicabili degli oggetti o dei fatti, ma solo degli atti intellettivi); si parla infine di verità solo in rapporto a qualche cosa che oltrepassa gli stessi atti mentali e giudizii, il che poi vuole dire che gli atti mentali o giudizii sono veri e falsi perchè *valgono di altro* da loro (non sono gli atti giudicativi che rendono possibili gli oggetti a cui si riferiscono, ma senza questi termini di riferimento essi perdono ogni importanza e significato). Non sussistono gli oggetti, perchè sono contenuti dei giudizii, ma questi hanno senso solo se riferiti a contenuti indipendenti da essi. Ogni forma di giudizio, per ciò stesso che ha come elemento costitutivo la coscienza della validità obiettiva, onde poi diviene suscettibile della qualifica di vero e di falso, implica riferimento a qualcosa che oltrepassi il giudizio stesso.

L'attività giudicativa in fondo prende origine dal bisogno di rispondere alle questioni: «è o non è?» «è così o non è così?» Il giudizio è veramente formato e diviene esplicito dal momento che è data la risposta a queste domande Le quali poi, è chiaro, hanno senso solo nei limiti in cui è ammessa come insita nella mente l'esigenza della verità e quindi in sostanza la capacità di raggiungere e di cogliere la cosa in sè. Il che poi non vuole dire che basti pensare per affermare

sempre ed in ogni caso il vero: gli errori, i giudizii falsi dimostrano bene il contrario. Ma la possibilità di rendersi conto dell'errore, la capacità di correggersi è prova della correlazione, direi, organica della mente, in quanto conoscente, colla realtà. La mente è fatta (*de iure*) per raggiungere la realtà; nel fatto poi o non la raggiunge, o la raggiunge a gradi diversi e mediatamente, e solo in speciali condizioni la raggiunge immediatamente ed adeguatamente.

Si ode qualche volta fare distinzione fra verità subbiettiva e verità obbiettiva come fra cose quasi opposte fra loro; il che farebbe pensare all'esistenza di una verità che valga *solo* per chi ad essa crede e la cui negazione fatta da un altro non sia errore; ma parlare di verità ed insieme di «indifferenza» o d' «equivalenza» fra verità ed errore è assurdo e contradditorio: o non si deve parlare in nessuna maniera di verità o se ne deve parlare come di qualche cosa che esclude sempre ed in ogni caso l'errore. Ciò che è verità per uno non può essere errore per un altro, se anche in date condizioni la verità può essere constatata solo dal soggetto che l'enuncia. Ogni giudizio riferentesi all'esperienza psichica di un certo soggetto può essere detto valido «dal punto di vista subbiettivo», mentre un giudizio riferentesi a ciò che trascende il soggetto, semprechè sia vero, è detto «obbiettivamente valido», ma questo non può significare che il primo giudizio sia vero solo per il soggetto che l'enuncia (p. es. che sia vero solo per lui che in un dato momento vede, ode, soffre, gode), ma significa soltanto che ciò che è percepito in un certo momento appartiene allo stesso soggetto che compie l'atto di percezione. La differenza fra verità subbiettiva e verità obbiettiva, posto che si voglia ammettere, non può essere che differenza nel contenuto appreso, nel contenuto riconosciuto vero, non già nella verità in quanto tale, quasi che vi possano essere due specie di verità. I giudizii percettivi in quanto si riferiscono all'io singolo (giudizii della percezione interna immediatamente evidenti) possono bene essere considerati come verità subbiettive nel senso indicato.

Dopo quel che s'è detto sembra che non si possa prescindere dalla nozione di « corrispondenza » nella determinazione della verità; solo che alla riflessione non può sfuggire che quando è detto che la verità consiste nella « corrispondenza » fra il pensiero e qualche cosa che lo trascende, s'è lasciata del tutto indeterminata la natura specifica di tale corrispondenza — se, per es. essa implichi priorità di uno dei termini della relazione rispetto all'altro e, nel caso affermativo, in che senso l'implichi —, e, quel che più importa, s'è lasciato indeterminato se e come la mente possa rendersi conto della « corrispondenza » esatta nei casi in cui questa sia raggiunta. La questione è tanto più importante in quanto prima di tutto, essendo la corrispondenza fra pensiero ed altro dal pensiero, è necessario stabilire come il soggetto giunga ad avere coscienza del rapporto di corrispondenza; poi, data la correlazione del termine verità con quello di falsità, ed ammessa quindi la possibilità dell'assenza di corrispondenza o di gradi diversi d'essa, è necessario stabilire per che via ed in quali condizioni la mente possa rendersi conto di tutto questo. È facile intendere che solo nel caso che si possa acquistare coscienza sicura dell'adeguazione del pensiero al fatto od all'obbietto si può parlare veramente di realizzazione del rapporto di corrispondenza. Solo quando ciò che è appreso offra garanzia sicura di rispondenza alla realtà per apprendimento diretto, immediato, o per apprendimento mediato, fondato questo ultimo sempre sopra un apprendimento immediato, s'è in diritto di parlare di conoscenza della verità, mentre in ogni caso in cui venga a mancare ogni forma di garanzia sicura si può parlare di conoscenza probabile (la quale poi in ultima analisi ha bisogno di riferirsi a qualche credenza sicura e quindi razionale, perchè solo così può avere senso il confronto fra il pro ed il contro), ovvero si deve parlare di errore.

La determinazione della verità come « corrispondenza » è fondata bensì sulla considerazione di uno degli aspetti fondamentali del fatto conoscitivo, ma non può esser ritenuta sufficiente. E qui è opportuno accennare alle concezioni che

s'è creduto di sostituire a quella di « corrispondenza », voglio dire la concezione della verità *come entità* e la concezione della verità come *coerenza*. È facile osservare che per potere considerare la verità, e quindi la falsità, come entità o come determinazioni reali degli oggetti, bisognerebbe potere destituire di ogni valore l'atto di credenza e quindi la relazione conoscitiva in quanto tale. Si pensi, invere, alla natura specifica della relazione conoscitiva in confronto delle altre relazioni ed al significato che essa ha in rapporto al contenuto ed all'obbietto della cognizione — non è una relazione che s'aggiunga alle altre relazioni, rimanendo allo stesso livello d'esse, ma è relazione che, mentre tutte le può contenere in sè, tutte le valorizza, secondochè si realizza in un modo o in un altro e tutte in sè le unifica —; si pensi insomma ai tratti costitutivi essenziali e caratteristici della credenza rispetto a tutti gli altri fatti psichici, e si vedrà come le determinazioni di verità e di falsità possono avere senso solo a condizione che emergano dalla relazione in cui la mente mediante gli atti giudicativi si trova coll'oggetto. O la verità è nozione di rapporto, e di quel peculiare rapporto che è il rapporto conoscitivo, o non è che puro « flatus vocis ». La verità (e la falsità) come entità non è che la sostantivazione di una relazione, sostantivazione che suppone la riflessione su certi atti intellettivi realmente compiuti e quindi la loro rappresentazione. Non è il contenuto del giudizio che per sè è suscettibile della qualifica di vero o di falso, e lo mostra il fatto che una stessa materia od uno stesso numero di elementi può assumere il valore di verità o di falsità secondo che viene ad essere considerato (mediante l'atto mentale) in un modo o in un altro o secondo che viene ad esser distribuito in un ordine od in un altro. Non è il contenuto o la materia per sè che è vera o falsa, ma è la maniera in cui il soggetto si comporta di fronte al contenuto — esistente indipendentemente dall'atto mentale — che decide della verità o della falsità. Si ha la verità nel caso di adeguazione dell'atto mentale al contenuto reale, e s'ha falsità nel caso di discrepanza fra i due. Dal momento che la verità o la fal-

sità emerge tutta dalla natura peculiare della relazione conoscitiva o giudicativa, non può avere senso parlare di verità o di falsità prescindendo da tale relazione e arrestandosi alla considerazione del contenuto per sè preso. Certo importa stabilire come la relazione conoscitiva riesca valida, e sopratutto importa stabilire come possa essere creduto ciò che non è, come abbia origine un contenuto rappresentativo non reale, ma tale questione è indipendente da quella ora in discussione circa la natura propria della verità e della falsità. Quel che si può dire è che non è la molteplicità dei contenuti rappresentativi (in quanto possono essere in varie relazioni fra loro) che può determinare la differenza fra vero e falso, fra pensiero giusto ed erroneo, perchè anche un solo contenuto, potendo divenire termine di un atto giudicativo, può essere vero o falso, ma è l'atto giudicativo riferentesi ad un obbietto che è vero o falso secondo che è o no adeguato allo stesso obbietto. E la questione rimane sempre quella di decidere dell'adeguazione o non adeguazione, questione che può essere risoluta solo ammettendo che vi sono dei casi in cui s'ha coscienza diretta, immediata (evidente) dell'adeguazione: sono questi casi poi che vengono ad essere assunti come termini di riferimento in tutti gli altri casi in cui non è a parlare di coscienza d'adeguazione diretta od evidente.

L'essenza della verità è stata posta da taluni nella *coerenza*. Non v'ha dubbio che la coerenza in date circostanze può utilmente compiere l'ufficio di criterio per decidere del grado di validità di certe tesi (ipotesi) in confronto d'altre. Ogni volta che ci troviamo nella sfera delle opinioni probabili ci possiamo bene lasciare guidare dal criterio della coerenza, per decidere della preferibilità di certe concezioni in confronto d'altre, ma è errore affermare che la verità s'esaurisca nella coerenza e quindi nel processo di progressiva sistemazione. Intanto non v'è ragione di supporre che sia possibile un solo sistema coerente di credenze. Quando si pensa che colla fantasia si possono costruire sistemi diversi, ugualmente coerenti, rappresentativi del passato, mentre poi

può essere dimostrato che tali sistemi differiscono tutti da quello che si realizzò veramente, si deve bene conchiudere che la coerenza non è per sè determinativa della verità. Del resto nel campo scientifico è tutt'altro che infrequente il caso in cui due o più ipotesi sono invocate con eguale diritto come principii esplicativi dei fatti, senza che possano essere indicate ragioni plausibili per l'esclusione di tutte le ipotesi al di fuori di una.

Ma poi la coerenza esprime il fatto che due proposizioni possono essere o sono entrambe vere, mentre l'incoerenza esprime che una delle proposizioni almeno deve essere falsa. Ora noi per stabilire la coerenza in un caso particolare, e quindi per stabilire se due proposizioni possono essere entrambe vere, non abbiamo altro modo che quello di ricercare se le due proposizioni s'escludono o non s'escludono reciprocamente; è in base a un tale criterio che le due proposizioni «questo è un libro», «questo non è un libro» sono da dichiarare incoerenti. Ma allora la decisione fra la coerenza e l'incoerenza dipende dall'evidenza con cui sono immediatamente apprese certe relazioni fra i giudizii. Si può ricercare se sia appresa più direttamente una certa relazione, quale è quella dell'esclusione, ovvero quella di concordanza — e questo vedremo a suo luogo —, e ciò può avere importanza per decidere sulla priorità dell'apprendimento dell' incoerenza rispetto alla coerenza; ma rimane però fermo che la coerenza è determinabile solo in funzione dell'evidenza con cui sono apprese certe relazioni fra i giudizii. Non è la coerenza in quanto tale, ma è la legge di contraddizione in quanto evidente che rivela la verità. La coerenza così non è che un altro nome per esprimere l'evidenza della legge di contraddizione. Si tratterà poi di decidere se la garanzia di verità è offerta solo dalla legge di contraddizione, od anche da altre leggi.

II.

L'adeguazione della mente all'oggetto e le conoscenze immediate.

Il breve esame che abbiamo fatto delle principali concezioni dell'essenza della verità, reca conferma alla tesi che il rapporto conoscitivo è irreducibile a qualsiasi altro. Data la correlazione fra pensiero e realtà, s'intende come la relazione di corrispondenza dovesse sembrare la più atta a rappresentare analogicamente il rapporto conoscitivo: ma abbiamo già richiamata l'attenzione sulle manchevolezze di tale analogia. La difficoltà sorge sempre da questo, che la verità non è definibile, e quasi non ha senso se non quando sia messa in rapporto colla realtà, della quale poi non è possibile parlare se non per mezzo della verità. Ed ecco che alcuni sono stati spinti ad identificare senza altro il pensiero colla realtà, non riflettendo che così era chiusa ogni via non solo per dare ragione della differenza che pure esiste fra pensiero e pensato, ma anche per potere attribuire un significato definito alla relazione conoscitiva che implica necessariamente duplicità di termini; mentre altri poi hanno finito coll'ammettere un apprendimento della realtà diverso da quello proprio del pensiero, venendo a destituire questo di ogni valore e significato. Il fatto è che il pensiero, mentre ci rivela la realtà, anzi per ciò stesso che ce la rivela, ci mette sott'occhio l'impossibilità che esso sia identificato colla realtà stessa; il pensiero col rivelare la realtà tutta quanta, non può non rivelare anche sè stesso e in conseguenza il fatto della differenza fra pensiero e realtà.

Importa però intendersi bene sul significato da attribuire a codesta differenza. Tutti coloro che si sono messi alla ricerca del così detto *ponte* per cui si passerebbe dalla coscienza alla realtà esterna si sono trovati di fronte a due

impossibilità che possono essere anche considerate due aspetti di un'impossibilità sola: di fronte all'impossibilità di indicare il modo come avvenga il passaggio dal soggetto all'oggetto, e all'altra impossibilità di indicare la maniera in cui il soggetto giunga ad assicurarsi della perfetta rispondenza del contenuto intellettivo all'obbietto esterno.

I tentativi fatti per superare le difficoltà sono stati molti, ma sempre vani, e non potevano non essere vani una volta che implicavano un concetto inadeguato del rapporto conoscitivo. Certo vi sono casi in cui, per potere dare ragione di certe particolarità o modalità del rapporto conoscitivo, può esser necessario riferirsi al nesso causale, e quindi al nesso d'azione e passione fra soggetto ed oggetto. Ma anzitutto un tale riferimento non spiega il fatto della conoscenza in ciò che ha di caratteristico e d'essenziale (adeguazione della coscienza all'oggetto); poi non si può dire che tutte le forme di conoscenza si realizzino per mezzo del rapporto di causalità o del nesso d'azione e passione. Se si vuole veramente chiarire il fatto della conoscenza senza alterarlo, per un verso bisogna non confondere la determinazione della sua essenza colla teoria od interpretazione che ne può essere data, specialmente fermando l'attenzione sopra una speciale esplicazione dell'attività conoscitiva; e per l'altro bisogna muovere dalla considerazione dei casi in cui è realizzata la *coscienza della verità,* perchè solo riflettendo su d'essi è possibile stabilire le condizioni in cui c'è l'adeguazione della mente all'oggetto e tale adeguazione è riconosciuta. Tutte le discussioni intorno alle possibilità ed alle condizioni d'accertamento della verità, come è facile capire, non potevano condurre a nessun resultato positivo fino a che si credeva di potere e di dovere provare la coincidenza o la corrispondenza del pensiero all'oggetto, considerando pensiero ed oggetto come termini per sè indipendenti che, incontrandosi, venissero a comunicare fra loro. Si voleva spiegare la conoscenza, e poichè questo appariva possibile solo cancellando ogni differenza fra la relazione conoscitiva e le relazioni fra gli enti pensati (relazioni fra gli obbietti), s'era indotti in un primo

tempo a prescindere dalla considerazione dell'elemento costitutivo od essenziale della conoscenza che è appunto la coscienza della verità. E poichè era assurdo volere chiarire la conoscenza, negandola, ci si trovò di fronte al problema «insolubile» di dovere chiarire come il soggetto potesse essere sicuro del possesso sia pure ideale dell'oggetto, una volta che questo era fuori del soggetto. Come dimostrare la conformità del pensiero all'oggetto, quando l'oggetto non può essere còlto e fissato che per l'azione del pensiero? Come il soggetto può uscire fuori di sè stesso ed afferrare l'oggetto? o, se si vuole, come l'oggetto può, pure rimanendo sè stesso — perchè solo a questa condizione è da considerare «oggetto conosciuto» —, penetrare nel soggetto ed essere da questo assimilato? E, quel che più importa, come il soggetto può assicurarsi del possesso dell'oggetto, ed in generale della corrispondenza fra la propria azione e l'oggetto? Dalla falsa considerazione del fatto conoscitivo nascevano problemi illusorii e quindi insolubili e da questi non potevano non germogliare teorie arbitrarie e fantastiche.

È chiaro che la coscienza della verità di un giudizio non sarebbe mai raggiungibile per mezzo della comparazione dello stesso giudizio coll'oggetto o contenuto reale. Per accertare la verità di un giudizio mediante la relazione di concordanza bisogna supporre accertati da una parte il giudizio e dall'altra l'oggetto, che ne sono i fondamenti. Ma come si può accertare la realtà dell'oggetto, senza supporre una nuova comparazione, una volta che questa è l'unico mezzo d'accertamento della verità? Ci si trova così di fronte ad un regresso all'infinito. S'impone pertanto la necessità di stabilire un mezzo di riconoscimento della verità differente da quello della comparazione dell'atto conoscitivo coll'oggetto; [1] mezzo di riconoscimento che può scaturire solo

---

[1] Forse non è inopportuno richiamare alla mente la vecchia distinzione fra criterio *quo fit iudicium* che è lo stesso intelletto e che deve essere assunto come dato, ed il criterio in senso obbiettivo *secundum quod fit iudicium*, che è poi il carattere per cui il vero è distinto dal falso. Se sia opportuno e giusto battez

dal confronto delle varie forme di conoscenza fra loro e quindi dalla riflessione sulle «prerogative» di certe conoscenze in confronto d'altre.

D'ordinario nella trattazione dei giudizii sono trascurate le distinzioni che hanno la maggiore importanza dal punto di vista gnoseologico. Da una parte è trascurata la distinzione fra giudizii che presuppongono altri giudizii e giudizii che, non presupponendo altri giudizii, sono il fondamento di tutte le conoscenze, e dall'altra è trascurata una necessaria distinzione degli stessi giudizii immediati fra giudizii immediati riferentisi a fatti e giudizii immediati enuncianti relazioni fra idee (verità di fatto e verità di ragione).

V'è stata una scuola che principalmente ha insistito sulla necessità di porre a base di tutte le conoscenze mediate le conoscenze immediate, ed è la scuola del Fries. Senonchè per codesta scuola la conoscenza immediata non sarebbe costituita di giudizii, perchè ogni giudizio suppone delle nozioni, e perchè, essendo suscettibile della qualifica di vero e di falso, si riferisce a qualcosa che lo trascende e che solo può offrire la misura del suo valore. Ora, come è facile intendere, la questione se le conoscenze immediate possano o no essere considerate giudizii, può essere risoluta solo in base ad una determinazione esatta dell'essenza del giudizio.

L'essenza del giudizio non può essere posta nella pura connessione di nozioni (relazione predicativa) come non può essere posta nell'espressione verbale di una certa combinazione di termini. Perchè s'abbia il giudizio come fatto mentale — ed il giudizio per se non può essere che un atto mentale —, bisogna che al contenuto rappresentativo, semplice o complesso che sia, s'aggiunga una determinazione semplice irriducibile alla rappresentazione; la quale, come ci insegnò Hume e molti altri confermarono poi, non è che la credenza.

---

zare col nome di *criterio* l'evidenza, risulterà da tutto quello che andremo dicendo. Notiamo intanto che, prestandosi il nome di criterio ad interpretazioni equivoche, è bene non adoprarlo.

La credenza s'esplica come affermazione e come negazione ed ha come necessario correlato l'essere od il non essere.

HUME, dominato come era dal preconcetto di dovere ridurre tutto il ricco contenuto della vita spirituale a puro meccanismo rappresentativo, non poteva ammettere altra differenza fra gli elementi psichici che quella esistente fra impressioni ed idee (differenza di intensità, di vivacità, quindi di grado), come non poteva ammettere altra forma di sintesi oltre quella determinata da relazioni associative, e quindi non poteva rendersi conto della necessità d considerare la credenza come funzione psichica originaria. Ma egli ha sempre il merito di avere descritta ed indicata la credenza come qualcosa di differente dalla pura rappresentazione e concezione e quello d'avere posto in luce l'esistenza di giudizii o di credenze non implicanti duplicità di termini. « L'idea di un oggetto » egli dice (*Trattato*, 3ª parte, sezione 7ª), « è parte essenziale della credenza in questo stesso oggetto, ma non è il tutto. Noi concepiamo molte cose alle quali non crediamo... ». S'imponeva dunque la necessità di determinare esattamente la natura della credenza, la quale si riferisce appunto all'esistenza o non esistenza degli oggetti o delle qualità degli oggetti. « È evidente che l'idea di esistenza », osserva lo stesso HUME, « non reca nessun mutamento all'idea di un oggetto qualsiasi e lo dimostra il fatto che quando noi concepiamo come esistente qualche cosa che prima ci siamo semplicemente rappresentata, non facciamo nessuna aggiunta alla primitiva idea. Quando noi diciamo che Dio esiste, noi abbiamo l'idea di un tale Essere, ce lo rappresentiamo in un certo modo senza che però l'esistenza che noi gli attribuiamo figuri come una nuova idea che noi aggiungiamo alle idee degli altri attributi, un'idea che possa essere separata ed in ogni modo distinta da questa ». « Io vado ancora più lontano — dice sempre HUME —, e, non pago di dire che il concetto dell'esistenza di un oggetto non aggiunge niente al semplice concetto dell'oggetto, sostengo anche che la credenza nell'esistenza non arricchisce di nuovi elementi concettuali l'idea primitiva dell'oggetto. Sia che io pensi

semplicemente a Dio, o creda che egli esista, l'idea che ho di Dio rimane sempre la stessa, e non ha nè un contenuto maggiore, nè minore. Con tutto questo è innegabile la differenza fra la semplice concezione dell'esistenza di un oggetto e la credenza a questa esistenza; ma poichè la differenza non si trova nè nelle parti dell'idea, nè nella composizione della stessa idea, bisogna dire che essa è da cercare nella *maniera* in cui l'idea è concepita. Io comprendo perfettamente le idee per sè prese di un discorso vero come di un discorso falso; solo che al contenuto del discorso vero io credo, mentre a quello del discorso falso non credo ». E ciò che è più notevole dal nostro punto di vista è che HUME presenta come assolutamente difettosa la definizione del giudizio, quale atto di unione o di separazione delle idee. Non è affatto vero, egli nota, che in tutti i giudizi noi uniamo idee diverse, giacchè nella proposizione per esempio « Dio è » (come del resto in ogni proposizione esistenziale), l'idea d'esistenza non figura come idea distinta congiunta da noi con quella relativa all'oggetto (ed avrebbe potuto soggiungere: è una nuova maniera di considerare l'oggetto o di riferirsi ad esso).

Ho creduto di riferirmi ad HUME, perchè mi pare che egli tra i primi abbia formulato con nettezza il carattere specifico dell'atto giudicativo (credenza), ed abbia in sostanza mostrato come nè il rapporto fra rappresentazioni, nè la espressione verbale siano criterii sufficienti per decidere dell'esistenza o non esistenza dei giudizii.

Non v'è conoscenza senza il riferimento all'essere od al non essere dell'oggetto. Ed è tanto vero questo, che il FRIES stesso ed i suoi seguaci, pure avendo distinto fra conoscenza immediata e giudizio, hanno dovuto riconoscere nella conoscenza immediata il momento dell'*asserzione*. Ora questa non è che un'altra parola per indicare il tratto specifico della funzione giudicatrice rispetto a tutte le altre funzioni psichiche. D'altra parte non si vede come la conoscenza immediata possa esser distinta dai giudizii, quando poi si ammette che essa ha la sua espressione negli assiomi o prin-

cipii fondamentali delle varie scienze. Tali assiomi e principii non sono che giudizii.

È da ammettere, dunque, che vi sono e vi devono essere conoscenze immediate, e queste conoscenze non sono che giudizii, siano o no esprimibili per mezzo delle parole, e siano o no articolabili in soggetto e predicato.

Vi sono dei giudizî o degli atti mentali che possono avere, e anzi certamente hanno, degli antecedenti psichici, senza che da questi possano essere logicamente derivati (giustificati). Non si può dire certo che l'apprendimento di certe note o caratteri serva come criterio, giacchè sono appunto i giudizii primarii che rivelano originariamente la realtà, e che rappresentano il presupposto di ogni altra forma di conoscenza. Gli atti mentali veramente originarii e primitivi, mentre rappresentano un prodotto naturale della mente, forniscono le verità fondamentali su cui è eretto tutto l'edificio della conoscenza umana. Molte delle conoscenze relative a noi stessi ed al mondo esterno, allo spazio, al tempo, al numero, molte delle nostre classificazioni e deduzioni, l'enunciazione di certe leggi e rapporti causali poggiano sui dati ultimi dell'esperienza esterna ed interna, e su certi principii enuncianti relazioni, principii che sono giudizii logicamente indeducibili, e non richiedenti giustificazione di sorta. Se vi sono casi in cui la verità emerge dalla conformità e concordanza di una certa conoscenza con altre conoscenze già poste in sodo, vi sono casi in cui la verità, per così dire, s'identifica colla presenza di un certo contenuto nella mente, casi in cui la verità si rivela senza l'intermezzo di altre conoscenze, pur non venendo mai meno la coscienza della distinzione dell'atto mentale dall'obbietto. La mente, in sostanza, s'arresta ogni volta che ha la coscienza della verità dei principii che sono per questo detti ultimi. Ogni tentativo di oltrepassare tali limiti non si rivela soltanto vano, ma assurdo: ἀνάγκη στῆναι, disse Aristotele. La conoscenza della verità dei principii ultimi, non può non presentare caratteri particolari per cui è distinta da ogni altra conoscenza (dalla conoscenza probabile), e questi caratteri sono l'*immediatezza* e l'*evidenza*.

III.

La natura dell'evidenza.

L'evidenza non è qualche cosa che, aggiungendosi alla verità, la faccia riconoscere ed insieme la legittimi, ma è la stessa verità in quanto, in determinate condizioni, è conosciuta. L'evidenza può essere posta o nell'azione di un fattore estrinseco, o in quella di un fattore intrinseco al giudizio, e, in quest' ultimo caso, o è posta nella materia o nella forma del giudizio.[1] Sono queste le possibilità che vanno prese in esame. La prima possibilità si trova realizzata ogni volta che la garanzia della verità del giudizio è posta in un senso di costrizione estrinseca, in una specie di necessità subita dal soggetto. Si rischia così di confondere due considerazioni che devono essere mantenute distinte: la considerazione della genesi del giudizio, in quanto fatto psichico producentesi in una mente in un certo tempo, e quella del valore di verità dello stesso giudizio. Ogni giudizio, quale fatto psichico, è necessario in quanto è determinato da cause adeguate o sufficienti, ma una tale necessità, che del resto è inerente ad ogni giudizio, e quindi tanto al giudizio vero quanto al giudizio falso, non può assumere il valore di momento distintivo del giudizio vero in confronto di quello falso, od almeno non certo e sicuro, bensì solo probabile. La costrizione psicologica non può avere valore di mezzo di legittimazione della verità. La chiarezza propria dell'evidenza, non ha niente a che fare con un senso qualsiasi di coercizione.

La garanzia della verità del giudizio fu posta da taluni nella materia, e quindi in certe proprietà delle idee costi-

---

[1] Vedi a tal proposito la discussione del KASTIL sulla conoscenza immediata secondo FRIES (*Abhandlungen der Fries' schen Schule*, N. F., 4° Vol 1 F. 1912).

tuenti il contenuto del giudizio (idee *chiare* e *distinte* secondo Cartesio). Ma quando si pensa che non v'è materia che non possa essere negata (finanche la contraddizione è stata posta in discussione e negata), si vede come il riferimento alla materia non sia sufficiente. Il contenuto rappresentativo può essere sempre alterato o contraddetto, nel senso che accanto ad una certa determinazione rappresentativa è sempre possibile pensarne una diversa ed opposta. Nessuna impossibilità si rivela alla coscienza, finchè si rimane solo nella sfera rappresentativa: nell'atto che mi rappresento il freddo, o che sento il freddo, posso rappresentarmi il caldo, come posso rappresentarmi tutta la gamma degli stati affettivi, senza provarne effettivamente alcuno in un certo momento. Sta qui anzi — è necessario ricordarlo? — uno dei tratti dell'attività rappresentativa in confronto dell'attività giudicativa e di quella valutativa, nelle quali appunto s'ha coscienza della necessaria alternativa e quindi dell'impossibilità di eseguire in uno stesso tempo atti che sono in antitesi fra loro.

Non rimane dunque che ammettere che la garanzia della verità del giudizio sia posta nella forma propria del giudizio: è il modo peculiare in cui l'atto giudicativo si riferisce all'oggetto, e, per così dire, lo compenetra, che dà indicazioni sufficienti per decidere del suo valore. «Nihil clarius ἐναργείᾳ, ut Graeci perspicuitatem, aut evidentiam nos, si placet, nominemus» così lasciò scritto Cicerone che per il primo sembra abbia adoperata la parola evidenza (*Academ.*, libro II e VI).[1] Per questa specie di trasparenza della verità all'intelligenza, il soggetto ha la sicurezza che i suoi atti giudicativi si riferiscono a fatti ed a principii che hanno valore indipendentemente dall'apprendimento che ne ha. È chiaro che quando si parla dell'evidenza come di termine ultimo di riferimento per la determinazione del vero, non si deve concepirla come un principio generale assiomatico da cui sia pos-

---

[1] «Evidentia» deve essere considerata dunque la traduzione dell'ἐνάργεια greca che è la proprietà per cui un oggetto diviene chiaro, distinto, perspicuo.

sibile derivare ogni altra verità, (tale è l'interpretazione che dell'evidenza hanno dato quasi tutti quelli che le hanno negato ogni valore nella conoscenza umana). Il termine evidenza sta per quella qualità comune a tutti i giudizii o principî, per cui questi non possono non essere accettati dalla ragione dal momento che sono compresi, onde si può dire anche che essa è la ragione della loro accettazione. Riflettendo poi su ciò che le varie proposizioni riconosciute vere presentino di comune, si può enunciare anche il principio: « L'evidenza è il criterio della verità ».

In conclusione dall'analisi dell'esperienza resulta appunto che non siamo noi che *facciamo* la verità (la realtà), ma ne entriamo in possesso ogni volta che essa a noi s'impone presentandosi come qualcosa d'indipendente da noi, e da noi esige d'essere riconosciuta. Noi, riconoscendola, la riteniamo meritevole di essere riconosciuta. E sta qui la risposta all'obbiezione fatta da qualcuno, che rimane sempre a spiegare, perchè ciò che è evidente deve essere accettato. La verità non si impone alla mente con un atto di violenza, ma ha la giustificazione nel fatto stesso di essere appresa. Dal momento che c'è l'evidenza, è esclusa l'esigenza di una ragione qualsiasi. La logica e la gnoseologia non hanno e non possono aver l'ufficio di istruirci su ciò che è evidente; questo è ufficio delle varie scienze e rappresenta il resultato ultimo di un'adeguata analisi dell'esperienza. La logica e la gnoseologia possono e valgono a richiamare l'attenzione sui caratteri propri delle cognizioni che, mentre appagano l'intelligenza, costituiscono il fondamento od il termine di riferimento delle cognizioni che tali caratteri non presentano.

Vi sono giudizii che, per così dire, completamente aderiscono ai loro oggetti, e vi sono giudizii che tale prerogativa non presentano se anche essi sono eseguiti per una specie di coercizione o sono abituali. La differenza fra l'una e l'altra classe di giudizii può essere indicata, ma non è riducibile ad altro, e non può neanche essere descritta o comunicata a chi si supponga sfornito della corrispondente espe-

rienza. In fondo come non è possibile fare intendere ad un cieco-nato che cosa è il colore, così sarebbe impossibile fare intendere a chi fosse incapace della coscienza dell'evidenza (vale a dire incapace di pensare con verità, rendendosene conto) che cosa propriamente è l'evidenza.

Quel che importa ora è stabilire in quali giudizii si determini ed in quali non si determini la coscienza dell'evidenza; in quali condizioni si determini una certa forma d'evidenza ed in quali altre condizioni se ne determini una differente.

IV.

L'evidenza di fatto della percezione interna e l'evidenza delle verità di ragione.

L'opinione comune che tutto ciò che è ammesso come vero deve essere provato — provato almeno come probabile — e che un'affermazione non suffragata da prove è da respingere, può essere riconosciuta, in tesi generale, giusta, se anche le nostre credenze più comuni e salde sono ammesse quasi direi per istinto. È in ogni modo giusto domandarsi il perchè di certe affermazioni, e, procedendo di ragione in ragione, s'arriva al punto oltre cui non è possibile andare, perchè sembra che non abbia senso il domandarsi la ragione della ragione a cui s'è giunti. Dall'esame delle varie forme di conoscenza umana, risulta che vi sono due specie di verità certe, sicure, inoppugnabili, e sono le verità *di fatto* e le verità *di ragione:* le prime si riferiscono alle varie forme d'attività psichica; le altre sono le verità assiomatiche, le verità a priori, che enunciano rapporti necessarii fra nozioni.

Anche lo scetticismo più radicale concede che è un non senso dubitare di vedere, di udire, di provare un piacere, un dolore, nel momento in cui di fatto si vede, si ode, si

gode o si soffre. L'esperienza pura, genuina non è e non può essere che quella psichica, e la certezza inerente a tale esperienza costituisce una certezza tipica insostituibile. Ogni altra forma d'esperienza è rappresentata analogicamente fondandosi sull'unica esperienza che esiste, che è quella del contenuto presente alla coscienza singola in un dato momento. Il termine a cui la coscienza si riferisce, ha sempre valore in quanto contenuto degli atti: perchè ci sia un vedere, ci deve essere un colore, una luce; perchè ci sia un udire bisogna che ci sia un suono (vedere e niente vedere è non vedere, udire e niente udire è non udire). Se tale termine, oltre ad avere questo valore, ne ha uno in sè, esistendo al di fuori della coscienza, è da accertare: donde il carattere mediato ed indiretto di ogni altra forma d'esperienza che non sia quella interna. Ed ecco che fino da ora si può intravedere la differenza profonda — per quanto da molti trascurata — fra percezione interna e percezione esterna. La percezione interna, col riferirsi ai fatti psichici, apprende questi fatti ed ha la garanzia della certezza e verità della loro esistenza; la percezione esterna, col riferirsi ai fatti esterni o obbietti fisici, apprende questi (con una forma di credenza istintiva), ma non ha garanzia della certezza e verità della loro esistenza. Il carattere dell'immediatezza è comune alla percezione interna ed alla percezione esterna: ciò che separa l'una dall'altra è la presenza nell'una e l'assenza nell'altra di quella che abbiamo detta garanzia di verità e di certezza, che è poi un'altra parola per designare l'evidenza quale elemento ultimo semplice ed irreducibile della vita conoscitiva.

Nella percezione interna percipiente e percepito formano una cosa sola, mentre nella percezione esterna percipiente e percepito sono cose diverse, ed appartengono ad esseri differenti. Il soggetto, apprendendo o percependo i propri atti, le proprie determinazioni, le possiede (conoscitivamente) in un modo peculiare in cui non possiede gli altri oggetti e fatti di conoscenza. In un caso l'oggetto posseduto (conoscitivamente) è parte dello stesso soggetto, mentre nell'altro

l'oggetto è estraneo al soggetto. Il che poi non toglie che nella percezione interna, come del resto in ogni forma di cognizione, l'atto conoscente sia distinto da ciò che è conosciuto, tanto è vero che si parla del fatto psichico come di qualcosa che è percepito sia pure *obliquamente*, e che, pure essendo rivolto all'oggetto primario, è rivolto anche su se stesso, solo che la coscienza primaria e secondaria, vale a dire l'apprensione diretta dell'oggetto e quella obliqua del corrispondente atto psichico, costituiscono un fatto solo, coincidendo nel tempo.[1]

E qui è bene notare che lo stesso Stuart Mill, il quale nega ogni forma di evidenza a priori e esclude l'inconcepibilità del contrario come criterio ultimo di verità e di certezza, ammette come criterio di verità la impossibilità di negare ciò che in un dato momento è presente alla coscienza. Quando lo Spencer dice che la proposizione «due cose eguali ad una terza sono eguali fra loro» è da ritener vera perchè la sua negazione è inconcepibile, alla stessa maniera che due linee

---

[1] Ciascuno di noi, apprendendosi come agente in date maniere, come senziente, imaginante, volente ecc., apprende l'unità che è nel fondo o alla radice della molteplicità degli atti psichici. Dopo, riflettendo, e scomponendo il fatto complesso di un'esperienza psichica particolare nei suoi elementi, ha coscienza dell'unità del percipiente e del percepito. La percezione interna, coll'evidenza che le è inerente, costituisce il fatto primitivo fondamentale, il fatto specifico e irriducibile, e, quel che più importa, il mezzo o la condizione per lo apprendimento dell'unità. Lungi dal poter chiarire il carattere proprio della percezione interna fondandosi sull'unità di percipiente e percepito, è necessario riferirsi alla particolarità della percezione interna per poter dar ragione dell'apprendimento dell'unità. È il carattere peculiare della percezione interna che determina il distacco del subbiettivo dal transubbiettivo; è transubbiettivo ciò che non presenta il carattere proprio della subbiettività. Naturalmente l'evidenza propria della percezione interna si trova così connessa e, direi, condizionata dal tempo (l'evidenza implica la coincidenza nel tempo del percepito e del percipiente), che è pressochè impossibile scindere l'una cosa dall'altra, la percezione interna e la coscienza del tempo, come del resto è difficile dire quale delle due cose sia il fatto primitivo e fondamentale. È la percezione che è determinata — resa possibile — dalla coincidenza temporale, o viceversa è la coincidenza temporale che è stabilita per virtù della percezione interna? Qui lasciamo insoluta la questione che non può essere adeguatamente trattata senza addentrarsi nella discussione intorno alla nozione di tempo e alla natura di esso. Qui può bastare osservare che la coincidenza temporale (presente) e la percezione interna o coscienza si rivelano in funzione l'una dell'altra (interdipendenti).

non eguali comparate sono giudicate ineguali, perchè la loro eguaglianza si rivela inconcepibile, quando lo Spencer dice tutto questo, viene a riconoscere, osserva lo Stuart Mill, che guardando le linee (secondo i casi, uguali o disuguali) s'ha coscienza dell'impossibilità d'escludere nell'un caso l'eguaglianza, nell'altro la disuguaglianza: ma allora l'inconcepibilità del contrario equivale alla impossibilità di opporsi alla testimonianza affermativa della coscienza (dei sensi, dice lo Stuart Mill); ma «io stesso, aggiunge lo Stuart Mill, ammetto la validità di un tale criterio per l'affermazione di qualsiasi verità. Io sono persuaso che la conoscenza che s'ha degli assiomi è della stessa natura di quella che s'ha della diseguaglianza di due linee: questa è affermata, perchè è veduta, e poichè non è possibile avere l'intuizione positiva e negativa dello stesso fatto ad un tempo, si può bene dire che l'inconcepibilità del contrario, in quanto è un'altra espressione per indicare il dato a cui s'accenna, costituisce il criterio ultimo della verità. Io nego che l'affermazione che due cose eguali ad una terza sono eguali tra loro, derivi da un'incapacità *a priori* dello spirito a concepire le stesse cose come ineguali: e ritengo invece che s'è incapaci di concepirle diseguali, appunto perchè sono state vedute sempre eguali e perchè è possibile ripetere l'esperienza tutte le volte che si vuole». Lo Stuart Mill da una parte cerca di dare ragione dell'evidenza di fatto quale è inerente ad una constatazione diretta della coscienza, fondandola sull'impossibilità d'avere l'intuizione positiva ed insieme negativa di uno stesso fatto e quindi in fondo riferendosi al principio di contraddizione, la cui assolutezza poi egli nega in altra circostanza col provarsi a ridurlo all'impossibilità di sentire e non sentire lo stesso nello stesso tempo; e dall'altra parte intende fare appello ai dati della percezione interna per dare ragione delle affermazioni *a priori*. Il fatto è che egli vorrebbe cancellare ogni differenza fra evidenza di fatto ed evidenza razionale o logica, quando ciò non è possibile. Ma ora quel che a noi interessava era mostrare come lo Stuart Mill, pur non avendo riconosciuto la differenza fra le due evidenze,

non ha potuto sfuggire alla necessità d'attribuire la maggiore importanza all'evidenza di fatto.

È per tale evidenza che, come si diceva, è affermato ciò che è sperimentato in un dato momento e solo perchè è sperimentato in quel momento, senza che sia esclusa la possibilità del contrario in altro momento ed in altre condizioni. Per l'evidenza razionale, invece, la mente ha coscienza dell'impossibilità di una certa relazione fra gli elementi pensati, impossibilità che si estende a tutti i casi sempre e da per tutto. Non è perchè si realizzi in un certo momento nella coscienza quel fatto che è l'apprendimento dell'impossibilità, non è per questo che l'impossibilità è enunciata, ma è enunciata perchè essa resulta dalla comparazione degli elementi pensati. Insomma l'apprendimento non è riconosciuto come il fondamento della validità della tesi, ma è solo il mezzo di constatazione.

L'esperienza interna assume il valore di conoscenza evidente certo in quanto è pensata, ma risulta evidente di quella particolare evidenza che è l'evidenza di fatto, e diviene materia dei giudizii tetici semplici che sono i giudizii costitutivi della percezione interna, e non già materia di giudizii enuncianti relazioni necessarie fra idee (giudizii negativi). «Io sento, io voglio, io desidero» sono giudizii e figurano come verità evidenti, perchè sono giudizii che hanno come materia determinazioni della vita psichica direttamente apprese. E poichè il pensiero (giudicativo) non è che un'altra parola per indicare il conoscere, dire, come fa qualcuno, che il solo pensiero c'è immediatamente noto e che tutto il resto c'è noto per mezzo del pensiero, è come dire che il solo conoscere è immediatamente conosciuto e che tutto il resto si conosce per mezzo del conoscere. Il vero è che noi, conoscendo, abbiamo coscienza dei varii obbietti che possono essere conosciuti; riflettendo poi sui processi conoscitivi, giungiamo a renderci conto delle differenze che questi presentano in rapporto ai vari obbietti. Con che non si può avere l'illusione di unificare fra loro le varie forme di conoscenza, riducendole ad una sola, o di spiegare la natura

della conoscenza, riducendola ad altro. L'evidenza è sempre inerente al pensiero, ma da ciò non consegue nè che il pensiero operi sempre ad un modo, nè che possa essere cancellata ogni differenza fra evidenza di fatto ed evidenza di ragione.

Conchiudendo, possiamo dire dunque che l'evidenza di fatto riferendosi a ciò che può essere constatato in un certo tempo, trova la sua espressione in giudizii affermativi tetici (non ha senso parlare di *negazioni di fatto evidenti;* la negazione di un'esistenza di fatto è sempre il risultato di un'inferenza, non mai immediatamente evidente), mentre l'evidenza di ragione, riferendosi a nessi necessarii ed universali, a ciò che è vero sempre e da per tutto, trova la sua espressione in giudizii negativi enuncianti incompatibilità, impossibilità.

V.

Rapporti tra la qualità e la modalità dei giudizi.

Il giudizio attinge il suo valore — lo sappiamo — dal rapporto in cui si trova col proprio oggetto: un giudizio non può essere vero, qualora manchi il corrispondente dato obbiettivo, mentre questo ultimo può esistere anche quando venga a mancare il corrispondente giudizio. Quando però manchi il giudizio corrispondente al dato di fatto, questo può avere il valore di contenuto di giudizio solo in senso potenziale; perchè divenga contenuto reale di giudizio, si richiede che sia realizzato il corrispondente termine subbiettivo (atto giudicativo). Ora nell'ultimo caso può accadere che la correlazione (fra oggetto ed atto mentale) sussista senza che sia appresa con sicurezza dalla coscienza (senza che questa n'abbia la garanzia) e può accadere che sussista e sia appresa con sicurezza. Nel primo caso s'ha il giudizio problematico (giudizio cieco od istintivo), nel secondo caso

il giudizio evidente. È da escludere pertanto che preesistendo in qualche modo nell'intelletto certe nozioni come quelle d'esistenza, non esistenza, possibilità, impossibilità, siano chiamate poi a compiere l'ufficio di predicati in rapporto a determinati soggetti; le nozioni di cui si parla non corrispondono a determinazioni dell'essenza degli oggetti, non sono nozioni delle loro qualità e dei loro attributi, ma corrispondono alle maniere in cui gli oggetti sono appresi dalla coscienza: sono perciò ricavati dalla riflessione sugli atti giudicativi.[1]

La nozione di impossibilità è ricavata dalla riflessione sui giudizii negativi apodittici, enuncianti un'esclusione necessaria; e le due nozioni di impossibilità e di necessità si rivelano così inscindibili, figurando due aspetti diversi di un unico fatto (dal punto di vista della certezza e della verità, s'intende). Chi dice necessità dice esclusione, impossibilità del contrario, e chi dice negazione assoluta dice esclusione incondizionata, impossibilità di un certo contenuto: la differenza non è nell'atteggiamento funzionale, nella maniera di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto che è sempre di negazione, ma è nel contenuto negato, nel predicato, che una

[1] Le nozioni sono ricavate dalla riflessione sui giudizii e solo per un processo di trasposizione associativa sono adoperate per caratterizzare gli oggetti od i dati di fatto. Quel che si dice delle nozioni d'esistenza, possibilità ecc. può esser ripetuto dell'evidenza, la quale, come si diceva, non può essere considerata qualità dell'oggetto (non è predicato determinativo, ma solo predicato *di rapporto* estrinseco). La chiarezza o luminosità che è effettivamente nell'intellezione è proiettata, trasposta nell'oggetto conosciuto. L'evidenza propria della conoscenza non è evidenza dell'oggetto: ecco tutto. Naturalmente devono essere sempre mantenute distinte le due cose, l'evidenza inerente alla constatazione di un determinato atto di pensiero che, in quanto evidenza di un atto di percezione interna, è evidenza di una verità di fatto, e l'evidenza dell'atto di pensiero in quanto è rivolto ad un certo oggetto, ad un certo contenuto ideale. In un caso l'evidenza è di un giudizio affermativo tetico semplice, nell'altro caso essa appartiene ad un giudizio negativo escludente una materia complessa. C'è bisogno d'insistere sulla differenza fra il riconoscimento dell'esistenza dell'atto del pensiero (evidenza che io penso) e la coscienza della veracità dell'atto di pensiero (la coscienza che è vero il contenuto del pensiero)? In quest' ultimo caso s'accetta implicitamente il pensiero (obliquamente come fatto indubitabile), ma lo si prende per tutto quel che esso è ed implica, con tutte le sue condizioni e con tutti i suoi elementi: è per questo che è evidente come fatto ed insieme si riferisce ad una necessità.

volta è negativo ed un'altra volta positivo. Spesso, è vero, gli assiomi si trovano espressi affermativamente, ma ciò non toglie che siano formati mediante la riflessione sui giudizii apodittici negativi. Niente può essere determinato come necessario fino a che non sia rivelata l'impossibilità del contrario.

Il giudizio affermativo (della qualità) ed il giudizio assertorio (della modalità) sembra che abbiano lo stesso significato riferendosi ai dati di fatto, ma in realtà hanno un valore differente in quanto il giudizio affermativo (di contenuto positivo) si trova in un rapporto di contrarietà con quello negativo ed è in forza di tale rapporto che diviene efficiente nell'ordine del pensiero, mentre il giudizio assertorio, pure essendo positivo, figura come privativo rispetto all'apodittico. Il giudizio assertorio presenta una forma d'evidenza, ma un'evidenza di fatto; il rapporto in cui esso si trova col giudizio apodittico viene così a rispecchiare la differenza fra le due specie d'evidenza.

Si può aggiungere che, mentre esistono i giudizii assertori affermativi (immediatamente evidenti), non esistono giudizii assertorii negativi immediatamente evidenti, e se ne comprende la ragione, appena si tiene presente la natura propria dell'evidenza di fatto in confronto dell'evidenza razionale. Ciò che esiste di fatto può anche non esistere; il pensiero della non esistenza, di ciò che è constatato in un certo momento non implica contraddizione per i caratteri che il dato di fatto presenta. Ora non si può dire lo stesso nel caso della constatazione della non esistenza. La negazione non ci può offrire occasione a pensare che quel che non esiste, esista. La negazione rimane come conchiusa in sè stessa: è esclusione, e basta: e non presenta caratteri per cui si possa pensare che sia sostituita dall'affermazione (dall'esistenza) e molto meno che sia sostituita da qualcosa di diverso. Nel caso dell'asserzione negativa mancano le condizioni per poter parlare d'evidenza immediata di fatto. Mentre constatiamo immediatamente (con evidenza) che qualche cosa che potrebbe non essere, di fatto è, non possiamo con evi-

denza direttamente pronunciarci su ciò che potrebbe essere, ma di fatto non è. Quel che potrebbe essere, ma non è, può essere solo inferito da ciò che è constatato.

Il giudizio problematico ha significato riferendosi (per opposizione) al momento in cui coincidono il giudizio apodittico e l'assertorio, che è il momento della certezza o della sicurezza. Ciò che non può essere affermato con sicurezza, può essere asserito solo problematicamente (come possibilità). Tanto i giudizii assertori quanto quelli apodittici, coll'implicare il momento dell'evidenza, pongono in chiaro che non è possibile l'atto giudicativo senza l'esistenza del dato obbiettivo, o, ciò che vale lo stesso, che il giudizio offre garanzia dell'esistenza del correlato obbiettivo (esclusione della possibilità dell'errore). È chiaro che la differenza fra un giudizio problematico vero ed un giudizio problematico falso, non può essere differenza nella maniera d'esplicarsi dell'attività giudicativa (differenza intrinseca), quando invece la differenza fra giudizio problematico cieco e giudizio evidente si riferisce ad un momento intrinseco. Nell'evidenza s'ha come coscienza del possesso dell'oggetto. Nell'evidenza di fatto l'impossibilità o la necessità scaturisce dal confronto fra l'esistenza dell'atto giudicativo e la negazione del contenuto a cui l'atto si riferisce, e quindi la coscienza dell'impossibilità o della necessità figura come il resultato della riflessione fatta dal soggetto; nell'evidenza di ragione, invece, l'impossibilità scaturisce dalla pura considerazione del contenuto e della materia del giudizio, e l'impossibilità figura come direttamente appresa.

Come si vede, la tavola delle forme del giudizio può essere tracciata nel modo seguente: 1) giudizii assertorii evidenti od atti di riconoscimento tetico (a cui fa riscontro, per la determinazione puramente affermativa, la nozione d'esistenza; per la determinazione assertiva invece, la nozione di verità evidente di fatto); 2) giudizii apodittici evidenti od atti tetici d'esclusione (da cui per riflessione è ricavata la nozione di non esistenza necessaria, d'impossibilità o di necessità) 3) giudizii problematici in senso stretto (o giudizii

ciechi), i quali, in quanto hanno consistenza privativa rispetto agli assertori ed agli apodittici, non danno origine a nessuna nozione riflessa caratteristica.

VI.

Universalità e necessità nella conoscenza a priori: il giudizio d'incompatibilità.

Passiamo a discutere del valore dell'universalità e della necessità quali note delle conoscenze a priori. Dell'universalità, è chiaro, si può parlare riferendosi alla materia o contenuto rappresentativo, ovvero all'atto conoscitivo (giudicativo) per se preso. Un'idea è detta universale quando è riferibile ad una molteplicità infinita di oggetti, mentre è detta individuale quando sia riferibile ad un solo oggetto. Il giudizio, secondochè è presa in considerazione tutta l'estensione dell'idea (soggetto), o solo una parte, è universale o particolare. È noto che i giudizii particolari o singolari sono essenzialmente giudizii di *comprensione*, giudizii predicativi e quindi doppii (quando io dico: — vi sono uomini giusti — voglio dire che esistono degli uomini e che questi sono giusti): i giudizii universali, invece, sono giudizii d'*estensione*, giudizii negativi, per cui è esclusa una certa materia complessa, lasciando impregiudicata la questione dell'esistenza e della caratterizzazione dei singoli termini per sè presi.

Il giudizio universale, per ciò che si riferisce a tutta l'estensione di un'idea, non può essere che negativo. I due assiomi logici, su cui il Brentano richiamò l'attenzione, non devono mai essere perduti di vista: accettato il tutto logico, è accettata necessariamente anche la parte; l'esclusione di un tutto logico invece non trae con sè l'esclusione delle parti (dall'esclusione di *ab* non deriva la esclusione di *a* e di *b*). Un giudizio predicativo universale sembra che esprima

l'atto di riconoscimento dell'appartenenza di un predicato P ad un soggetto S (S P); ma quel che importa considerare è se un tale giudizio predicativo possa avere senso ed acquistare consistenza senza il riconoscimento del soggetto, riconoscimento che, non essendo implicito nel giudizio universale per sè preso, non può esser presupposto. Che importanza può avere determinare in senso positivo gli attributi senza ammetter l'esistenza del soggetto a cui poi gli attributi devono inerire? In tesi generale dunque il giudizio universale non può avere che significato negativo: si esclude che ci possa essere il soggetto senza certi attributi. Chi giudica che non v'è S che sia P o che non vi è S che sia non P (sono i due casi dell'universalità), non nega S e P ciascuno per sè preso, ma nega il complesso S P o il complesso *S non P*.

Determinando il significato dell'universalità, siamo venuti dimostrando che essa è inscindibile dalla necessità, o meglio che, per quel che riguarda i giudizii, universalità e necessità sono due aspetti di una stessa cosa. Ora solo della necessità (negativa s'intende) inscindibile dall'universalità si può avere una *conoscenza immediata* in quanto è risolubile in giudizii analitici immediatamente evidenti (giudizii apodittici semplici negativi).

È chiaro che il fondamento della conoscenza a priori non può essere posto nelle note della necessità ed universalità, perchè queste, lungi dall'essere per sè intelligibili, hanno bisogno alla loro volta di spiegazione, la quale si trova solo nella considerazione delle condizioni di realizzazione di certe forme di giudizii, quali sono i giudizii apodittici negativi.

La necessità propria della conoscenza a priori ha il suo fondamento in quella relazione fra idee che può esser caratterizzata come *incompatibilità*.[1] La «incompatibilità» non è relazione puramente rappresentativa, ma implica il concorso

---

[1] Il termine «di incompatibilità» è da preferire ad ogni altro, perchè di significato più generale. Si vedrà poi in seguito quali distinzioni occorre fare. Vedi sulla relazione di incompatibilità MEINONG, «*Abhandlungen zur Erkenntnisstheorie und Gegenstandtheorie*, II vol., Leipzig. ed. Barth, 1913.

dell'attività giudicativa. Quando io dico che «il cerchio non può essere quadrato», io compio un giudizio negativo, il quale è caratterizzato da quella forma peculiare di chiarezza che è appunto l'evidenza. La relazione d'incompatibilità non ha il valore di determinazione secondaria rispetto a quella positiva — come accade della dissomiglianza rispetto alla somiglianza, dell'ineguaglianza rispetto all'eguaglianza ecc. —, ma ha il valore di fatto primario rispetto a cui la compatibilità figura come determinazione puramente privativa. È lecito parlare di compatibilità ogni volta che manca l'evidenza dell'atto d'esclusione proprio della incompatibilità.

Si capisce che per poter parlare di incompatibilità non basta il riferirsi alla difficoltà che il soggetto in date circostanze può incontrare nel tentare di unire certi contenuti rappresentativi — difficoltà che potrebbe variare da soggetto a soggetto, od in uno stesso soggetto da momento a momento —, ma è necessario che resulti l'impossibilità dell'unione dalla considerazione della natura propria dei contenuti.

Può sorgere il dubbio circa la possibilità di rappresentarsi contenuti contrastanti fra loro, una volta che gli atti rappresentativi corrispondenti si escludono alla loro volta. Si ripresenta così la difficoltà circa il diritto di parlare dell'impensabile, una volta che esso non può essere pensato. La difficoltà è eliminata facendo distinzione fra il processo d'indicazione del compito da eseguire e quello d'esecuzione dello stesso compito. Non c'è bisogno che sia effettivamente eseguito il pensiero riferentesi agli elementi resultanti incompatibili fra loro; basta che sia fatto il tentativo di eseguirlo. Il giudizio negativo evidente, a cui s'è accennato, corrisponde appunto all'impossibilità dell'esecuzione.

Può essere obbiettato che esistono giudizii affermativi evidenti enuncianti relazioni necessarie fra certi contenuti. Lasciando di discutere del significato che deve essere attribuito ad affermazioni evidenti come «l'acqua è differente dal latte, il dolce è differente dell'amaro», le quali sono giudizii negativi di materia complessa (« *a* è differente da

b» equivale ad escludere la materia «*a b*»), quel che importa chiarire dal nostro punto di vista è se siano da ammettere giudizii enuncianti relazioni necessarie di compatibilità, che facciano riscontro a quelli negativi evidenti enuncianti incompatibilità. Ora, perchè ciò potesse essere ammesso, dovrebbe essere dimostrato che la presenza di un certo contenuto nella coscienza s'accompagna necessariamente colla presenza dell'altro contenuto, per modo che la constatazione simultanea dei due termini e del loro nesso sia immediata ed evidente. Questo appunto non accade negli esempi di coesistenza necessaria che sembra debbano riuscire più probativi. Si prenda per esempio il caso della coesistenza dell'equilateralità e dell'equiangolarità in un triangolo: sembra che qui ci sia materia per un'affermazione evidente; ma basta riflettere un momento per vedere come il nesso dell'eguaglianza dei lati con quella degli angoli non è niente affatto direttamente percepito, tanto è vero ch'è possibile pensare l'una eguaglianza senza pensare l'altra. Lo stesso si potrebbe dire della più parte dei rapporti necessarii che si trovano enunciati nei teoremi della geometria. Non è possibile parlare di affermazioni evidenti, di nessi necessarii quando il nesso acquista rilievo solo per opera della riflessione e del ragionamento.

Del resto è noto che i nessi necessari trovano la loro espressione più adeguata nei giudizii ipotetici, i quali pongono in chiaro il significato negativo di certe enunciazioni affermative. I giudizii ipotetici infatti esprimendo la dipendenza necessaria del condizionato dalla condizione, della tesi dall'ipotesi, enunciano la incompatibilità della presenza del condizionato coll'assenza della condizione. È sempre la relazione d'incompatibilità che figura come primaria e come mezzo di dimostrazione di ogni forma di nesso necessario.

L'importanza della relazione d'incompatibilità resulta anche da questo: che le principali forme di ragionamento attingono ogni loro valore dall'incompatibilità fra la verità delle premesse e la falsità della conclusione o fra la falsità delle premesse e la verità della conclusione. Il ragionamento

in fondo è sempre riducibile ad un giudizio che, pure non trovandosi esplicitamente enunciato nè nelle premesse nè nella conclusione, pervade tutto il processo. Tale giudizio esprime l'incompatibilità della idea della verità delle due premesse colla idea della falsità della conclusione o viceversa.

Ed ha avuto perfettamente ragione per tale rispetto chi ha considerato i giudizii ipotetici come forme contratte di ragionamento. L'antecedente ed il conseguente di un giudizio ipotetico sarebbero solo rappresentazioni di giudizii che si trovano ad essere necessariamente connessi fra loro mediante la relazione d'incompatibilità della verità dell'antecedente colla non verità del conseguente (o viceversa). Fu osservato, è vero, che non è sempre agevole la traduzione del giudizio ipotetico in sillogismo, traduzione che qualche volta è addirittura ineseguibile, ma ciò vale solo a dimostrare la specificità dell'un processo logico in confronto dell'altro nonostante le strette affinità che presentano.[1]

Risulta chiaro dunque che la conoscenza dell'incompatibilità è conoscenza diretta immediata e quindi perciò stessa forma di conoscenza *a priori*. Si tratta di vedere ora se esistano altre forme di conoscenza *a priori*, e, dato che esistano, in che relazione esse si trovino col giudizio di incompatibilità; si tratta di vedere se tutte, in ultima analisi, siano riducibili ad una sola forma di conoscenza *a priori*, qualunque questa sia.

---

[1] La verità delle premesse, che può essere lasciata in sospeso eccezionalmente anche nel ragionamento, è sempre lasciata in sospeso nella proposizione ipotetica: si possono enunciare giudizii ipotetici anche quando si sa che l'antecedente ed il conseguente non sono stati e non possono essere stati realizzati («Se fosse accaduto il fatto *a* sarebbe accaduto anche il fatto *b*, quando nè *a* nè *b* sono accaduti). Sembra inutile aggiungere che mentre il processo dimostrativo nella deduzione è reso esplicito coll'enunciazione delle due premesse giustificanti la conclusione, niente di simile si verifica nel giudizio ipotetico, il quale, di solito, sottintende qualcuna delle premesse. Vi è anche un'altra considerazione da fare ed è che il nesso fra antecedente e conseguente può non presentare alcun carattere di necessità. Vedi MEINONG, *loc. cit.*

VII.

Le diverse specie di conoscenza a priori.

Importa anzitutto intendersi bene sul significato da attribuire ai giudizii analitici che sono ritenuti espressivi di ogni conoscenza *a priori*.

Il giudizio analitico, per un verso, è definito come il giudizio in cui il predicato è contenuto nel soggetto, e per l'altro è considerato come il giudizio a priori, necessario, universale, evidente. Ora, vi sono giudizii immediatamente evidenti, i quali possono, anzi debbono essere riconosciuti come a priori (perchè non implicano riferimento all'esistenza, nè hanno fondamento nell'esperienza); ma in tali casi non può aver senso parlare di contenenza del predicato nel soggetto. Non ci può essere un correlativo senza l'altro (l'un correlativo chiama l'altro nel pensiero come nella realtà), ma non si può dire che ciascun correlativo sia contenuto nell'altro. Vi sono poi i giudizii tetici con cui è esclusa una materia resultante d'elementi opposti tra loro « il dolce non è l'amaro »: neanche in questi casi può avere senso il parlare di contenenza del predicato nel soggetto; la nozione di dolce non contiene quella dell'amaro, come quella dell'amaro non contiene quella del dolce, e nemmeno la nozione del dolce contiene come sua nota il non amaro (una semplice nozione non può implicare nel suo contenuto una negazione).

È da escludere dunque ogni corrispondenza fra l'idea di contenenza del predicato nel soggetto ed il carattere analitico dei giudizii, sempre che al termine analitico si intenda attribuire il significato di necessario a priori. Anche quando più o meno arbitrariamente si voglia limitare il significato della contenenza a quello resultante dalla riflessione sui giudizii apodittici negativi si deve riconoscere che per tale

via, venendo ad essere tolto ogni fondamento alla distinzione fra giudizii analitici e giudizii sintetici, il criterio della contenenza perde ogni valore. Quel che si può ammettere è che i giudizii analitici, in quanto sono negativi, effettivamente non mirano ad estendere la nostra conoscenza (questa non è accresciuta che mediante i giudizii tetici affermativi) e che essi sono atti di negazione apoditticamente evidenti.[1]

Prendiamo ora a considerare le diverse specie di conoscenza a priori.

S'ammette comunemente che gli assiomi o verità razionali evidenti sono dati nella struttura «del pensiero» e sono tali che la loro necessità è comune al pensiero ed alla realtà, in modo che si può conchiudere dall' uno all'altra indipendentemente da ogni verificazione sperimentale. La verificazione, in ogni modo, non aggiunge nulla alla loro validità. Gli assiomi più generali e per ciò comuni ad ogni conoscenza sono indubbiamente gli assiomi logici fondamentali, i quali hanno offerto largo campo alla discussione non tanto per il loro valore d'evidenza ch'è riconosciuto da tutti, tranne dagli estremi empiristi, i quali poi finiscono per contraddirsi, quanto per il diverso significato che a ciascuno di essi è attribuito. Locke già ebbe a notare che i principii logici non sono nè principii di scoperta di nuove conoscenze, nè principii di prova; essi, com'è facile capire, potrebbero servire a ricavare da premesse, supposte erronee, conclusioni erronee senza avere modo d'accorgersi dell'errore. I principii logici rappresentano il minimo delle condizioni richieste per la conoscenza vera, onde essi possono poi assumere il valore di criterii per assicurarci del grado di coerenza delle nostre cognizioni. Tutto ciò che è contradittorio non può essere che falso e necessariamente falso.

---

[1] Non vi sono giudizii logicamente necessari che non siano evidenti. Le credenze cieche sono necessarie solo nei limiti in cui non sono vere conoscenze, ma piuttosto credenze istintive determinate dall'abitudine, dalla tradizione, da interessi, da passioni, ecc. Esse sono credenze necessarie di «necessità fisica» non di necessità razionale, la quale o è luminosa, o non è.

Che significato dev'essere attribuito alla contraddizione? può essere essa così generalizzata da corrispondere al termine di apoditticità negativa? È la relazione di contraddittorietà che serve a decidere della incompatibilità e dell'impossibilità del contrario, o piuttosto è la coscienza diretta dell'incompatibilità di certi elementi nozionali e dell'impossibilità del contrario di certi nessi fra nozioni (impossibilità di certi nessi od impossibilità della negazione dei nessi) che è indicata col nome di contraddizione? È facile intendere che in quest'ultimo caso non sarebbe la contraddizione, com'è ordinariamente intesa, il fatto fondamentale e primario, ma sarebbe l'impossibilità presa nei due sensi indicati. La contraddizione sarebbe il termine adoperato a designare tutti i casi — differenti fra loro — in cui è vero un giudizio apodittico negativo (con predicato positivo o con predicato negativo).

Il principio di contraddizione preso nella sua generalità e nella sua astrattezza s'enuncia così: è impossibile che una stessa nota sia attribuibile ed insieme non attribuibile ad uno stesso oggetto e sotto lo stesso rapporto o punto di vista. È stato affermato da qualcuno, anche in tempi recenti, che tale principio fu ricavato da Aristotele per induzione dall'esperienza; ma tale opinione è da respingere, perchè è in contrasto fra l'altro con quel che lo stesso Aristotele dice nel IV libro della *Metafisica* dove appunto assevera che il principio di contraddizione è immediatamente intuito dalla mente. È opinione d'Aristotele, invece, che tutti i veri e propri assiomi partecipano del carattere proprio del principio di contraddizione, in quanto tutti implicano l'impossibilità dell'opposto come l'implica il principio di contraddizione. Tanto gli assiomi aritmetici quanto quelli geometrici non sfuggono in fondo a tale regola: ogni volta che è percepita una connessione intrinseca fra due nozioni, per modo che è impossibile ammettere l'una nozione senza l'altra sarebbe applicabile il principio di contraddizione. Ed anzi, parlando delle linee parallele, Aristotele afferma che si contraddice chiunque neghi la possibilità di linee rette procedenti ad

eguale distanza fra loro, quando non vi sono ragioni per escludere la esistenza delle linee rette e la permanenza dell'eguaglianza nella loro distanza. Affermare l'esistenza delle linee che permangono ad un'eguale distanza fra loro e negare il loro parallelismo è affermare e negare insieme lo stesso dello stesso.

Dal punto di vista di ARISTOTELE sembra che non sia a parlare del principio di contraddizione come di un principio unico, originario, necessario ed evidente, ma piuttosto come di una formola comprendente tutti i casi in cui è constatata l'inconciliabilità fra i significati di certi termini.

Stando ad HAMILTON, per citare uno dei più valorosi cultori moderni della logica formale, la legge di contraddizione è il principio di ogni negazione logica: ma STUART MILL ha ragione di obbiettare che non si capisce come la contraddizione possa essere il principio di qualsiasi negazione, quando può esserlo solo di quella particolare negazione che esprime che una cosa è il contrario di sè stessa. « La vista non è il gusto »; ecco un esempio di negazione logica che non è affatto una contraddizione, perchè fra la vista e il gusto non v'è contraddizione. Quel che si può dire, piuttosto, è che vista e gusto sono inconciliabili, qualora siano attribuiti ad una stessa cosa, nel senso che quella stessa parte (quello stesso organo) che è detta vista non può essere detta gusto, o quella stessa funzione che è detta funzione visiva non può essere indicata come funzione gustativa, mentre i due termini non sono affatto inconciliabili fra loro qualora siano riferiti ad organi o funzioni appartenenti ad un unico essere. Parimenti la proposizione: « l'azzurro non è il grigio » non è a rigore una contraddizione, ma un giudizio negativo enunciante un rapporto di differenza, o meglio escludente l'identificazione delle due qualità. Per avere la contraddizione bisognerebbe dire: « l'azzurro non è l'azzurro ». Una stessa cosa non può esser grigia ed azzurra nello stesso sito, mentre può essere grigia ed azzurra nei siti diversi, come può essere colorata ed insieme pesante. Come si vede, vi sono diverse specie d'inconciliabilità in rapporto a circostanze

differenti, e sono unificabili solamente in base all'effetto che determinano nella coscienza, che è appunto l'apprendimento dell'inconciliabilità, (formulabile per mezzo di un giudizio apodittico negativo).

Vero è tuttavia che lo stesso Stuart Mill, tende a cancellare ogni differenza fra i casi in cui la connessione di certe proprietà è appresa come incompatibile, ed i casi in cui è ammessa come compatibile; così egli dice che potremmo credere che una cosa grigia può essere insieme azzurra con la stessa facilità con cui crediamo che un oggetto rotondo può essere azzurro, qualora l'esperienza non ci avesse dimostrato l'incompatibilità dei primi due attributi e la compatibilità degli altri due. Ma è facile osservare che la tesi del Mill è insostenibile giacchè basta rappresentarsi un solo caso di coesistenza delle qualità dette disgiunte per rendersi conto dell'incompatibilità delle due qualità, una volta che siano riferite allo stesso oggetto, e sotto lo stesso rispetto. L'esperienza non può essere ritenuto adunque fattore determinativo dell'incompatibilità. La differenza fra qualità disparate e qualità disgiunte è fondata sulla compatibilità delle qualità eterogenee e sull'incompatibilità delle omogenee. Perchè le une siano compatibili e le altre siano incompatibili non è possibile dire: si tratta di fatti ultimi, presentanti un carattere di certezza e di evidenza, che possono essere formulati per mezzo di giudizii apodittici negativi.

Accanto al principio di contraddizione è posto il principio del terzo escluso: di due proposizioni direttamente contraddittorie l'una o l'altra deve essere vera; ecco l'enunciazione del principio. Esso fu considerato complemento del principio di contraddizione; in forza di quest'ultimo, due proposizioni contraddittorie non possono essere vere nello stesso tempo; in forza della legge d'alternativa non possono essere tutte e due false. È stato sostenuto da alcuni che il principio del terzo escluso sia da considerare il principio dei giudizii disgiuntivi; ma il Mill osserva che esso può essere il principio dei giudizii disgiuntivi solo nel caso che il soggetto dei membri digiunti è identico, e l'uno degli attributi è la

negazione dell'altro: «A è B ovvero non B»; ma non tutti i giudizii disgiuntivi possono entrare in tale schema: es. «o B o C o D è A» ovvero «A è B o C o D». Il giudizio disgiuntivo A è o B o non B si trova certo subordinato alla regola dell'alternativa, ma l'altro «A è o B o C» (il caso in cui i predicati sono entrambi positivi) esige bene una garanzia differente dal principio del terzo escluso. Se si dice: — Quell'essere lì è uomo od animale (bruto) —, non si può fondare il giudizio sul principio dell'alternativa, perchè il termine animale non è la pura negazione del termine uomo, ma implica l'esistenza degli attributi costitutivi appunto dell'animale.

Le osservazioni dello Stuart Mill valgono bene a mostrare come anche per il terzo escluso s'impone la necessità di uscire dallo schema rigido dell'essere e del non essere, mettendo in luce le differenze che esistono fra le varie forme di inconcepibilità in rapporto alle forme diverse di incompatibilità irreducibili fra loro.

Non va taciuto che si può anche ridurre il principio del terzo escluso al principio di contraddizione, dicendo che se qualche cosa non fosse nè A nè non A, sarebbe insieme «non A» e «non non-A», il che significherebbe violazione del principio di contraddizione.

Si deve notare che estendendo il concetto di contradizione, la differenza è considerata senz'altro come equivalente della negazione, quando la differenza, indipendentemente da ogni pensiero della negazione, può determinare la coscienza dell'incompatibilità, la quale poi, alla sua volta, determina il giudizio negativo. La coscienza dell'equivalenza del rapporto di differenza e del rapporto di negazione è il resultato di un peculiare atto di riflessione e non può essere considerato fatto primitivo ed immediato.

Parimenti il nesso necessario fra correlativi (il maggiore non può stare senza il minore, l'effetto senza la causa ecc.) è stato considerato come caso particolare del principio di contraddizione per il fatto che due contenuti senza essere la stessa cosa sono così connessi fra loro nel pensiero e nella

realtà che non ci può essere l'uno senza l'altro; ammettere l'uno senza l'altro è affermare e negare nello stesso tempo. È chiaro che anche rispetto ai correlativi valgono le osservazioni precedentemente fatte.

E veniamo alla considerazione del rapporto e quindi del principio di identità. È stato notato con una certa meraviglia che Aristotele non pone il principio d'identità fra le conoscenze a priori e naturalmente non lo considera come caso particolare di quello di contraddizione: ma la spiegazione si trova in questo, che la formula del principio d'identità « A è A » può significare che « non v'è A che sia non A », nel quale caso coincide col principio di contraddizione, e può significare che un certo oggetto, in qnanto esiste, ha certi attributi. In quest'ultimo caso sembra che, per parlare di fatto evidente, bisogni supporre la constatazione di un certo dato di fatto. Le proposizioni « la pianta è la pianta »; « l'animale è l'animale », possono avere il significato di verità evidenti, semprechè si supponga che l'oggetto percepito con certe qualità è quell'oggetto, o che l'oggetto fornito di quelle qualità (pianta, animale) realmente esiste.

Resta così assodato che le conoscenze immediate evidenti (giudizii apodittici negativi, cioè escludenti una materia complessa: A non può essere non A, una certa qualità non può essere una qualità differente, l'acuto non può essere il grave, ciò che è chiaro non può essere oscuro; un termine correlativo non può esistere senza il termine correlativo corrispondente, non c'è il maggiore senza un minore, non c'è il padre senza il figlio ecc.), se possono esser comprese tutte nella formula del principio di contraddizione, non sono da identificare con questo, e nemmeno possono esser considerate senz'altro come giudizii analitici *a priori* nel senso kantiano, perchè questi giudizii non esprimono la contenenza del predicato nel soggetto. Le conoscenze immediate evidenti non possono avere che il valore di giudizii negativi. S'è notato testè che l'identità « A è A », sempre che non sia ritenuta

equivalente ad «A non è non A», non può avere il significato nè di verità universale (razionale) nè di verità evidente a priori, perchè esprime una constatazione di fatto; è la formula tipica della conoscenza sperimentale.[1]

VIII.

Inesauribilità del dominio delle verità a priori.

L'evidenza non va limitata alle relazioni generali finora accennate. Già in base agli stessi principii logici fondamentali possono essere stabilite verità, le quali presentano la

[1] A dimostrare l'importanza che i giudizii apodittici negativi (enuncianti relazioni d'incompatibilità o forme diverse d'impossibilità) hanno per lo sviluppo di tutta la conoscenza umana può essere opportuno qui ricordare talune osservazioni dello STUART MILL. Egli riconosce bensì che la legge di non contraddizione è il principio di ogni ragionamento considerato per sè, il quale per essere valido non deve implicare contraddizione, non deve distruggere sè stesso; ma aggiunge subito che è assurdo pensare che la validità del ragionamento, affermativo o negativo che sia, scaturisca semplicemente dal principio di contraddizione. Per fondare la validità di un sillogismo sul fatto che la falsità della conclusione combinata colla verità di una delle premesse contraddice alla verità dell'altra premessa, s'è costretti a riferirsi ad un altro sillogismo in modo che la validità del ragionamento viene ad essere provata supponendo la stessa validità. Il MILL perciò è spinto a cercare il fondamento della validità in altra direzione, ed è appunto nella nuova direzione che viene a mostrare la fecondità del giudizio apodittico negativo, se anche egli non se ne rende conto. La deduzione, egli dice, consiste in una serie di inferenze di questa forma: a è nota di b, b è nota di c, c è nota di d; dunque a è nota di d: il processo ha valore in quanto la conclusione è supposta verità inaccessibile all'osservazione diretta. E si può dire egualmente: *supposto che a sia nota di b, b di c, c di d à sarà nota di d.* Un sistema complicato di proposizioni, com'è chiaro, può essere dedotto da supposizioni false; ed allora come si può dimostrare la falsità di una proposizione? Nella maniera seguente: a è nota di b e b di c, ma se c fosse anche nota di d, a sarebbe nota di d: ora consta che d implica l'assenza di a (in qualunque modo una tale verità sia assicurata, rimane il fatto che è l'enunciazione di un'incompatibilità e quindi un giudizio negativo) o, ciò che sarebbe lo stesso, che d esclude a; a sarebbe così nota della sua propria assenza, a escluderebbe a; se ne conchiude che c non è nota di d. È mediante la *reductio ad absurdum* che si riesce a dimostrare la falsità di una proposizione; e dimostrata la falsità di una proposizione che è premessa di un ragionamento, è dimostrata la falsità del ragionamento.

medesima certezza ed evidenza che presentano i principii enunciati nella loro astrattezza (le verità aritmetiche p. es.). L'evidenza anzi sembra risalti meglio (in certi stadii dello sviluppo mentale) nel considerare i casi particolari e le applicazioni, che non i principii e le formule generali astratte. In ogni modo è certo che i principii generali sono di solito appresi attraverso i casi particolari e le loro applicazioni concrete.

Ma poi, prescindendo da questo, vi sono altri principii, oltre quelli tradizionalmente riconosciuti come evidenti, su cui importa richiamare l'attenzione. Vi è il principio esprimente la necessaria determinabilità degli oggetti per mezzo del soggetto (sostanza logica) del predicato (attributo o accidente). Vi è, inoltre il principio che ciò che segue da premesse vere è vero, che tutto quello che è implicato da una proposizione vera è vero. Tale principio che esprime la possibilità della deduzione di conclusioni vere da promesse vere, pervade il processo raziocinativo e presenta un particolare valore d'evidenza che non può esser trascurato. E lo stesso si può dire del principio di induzione, per cui da determinate premesse si conchiude che qualche cosa è vero con un grado maggiore o minore di probabilità. Ogni volta che una determinazione A è stata trovata connessa con un'altra determinazione B senza che sia stata mai constatata la loro dissociazione, quanto maggiore è il numero dei casi di constatata connessione di A con B, tanto maggiore è la probabilità che A e e B si constatino ancora connessi. In circostanze identiche un numero sufficiente di casi d'associazione d'A con B rende legittima l'aspettazione (la credenza) dell'associazione costante di A con B.

In tesi generale si può dire che le principali forme della conoscenza umana hanno alla loro base delle conoscenze *a priori* che rilucono di propria evidenza. Questo vale per la logica come per la matematica, per l'etica come per l'estetica, per le scienze razionali come per le scienze sperimentali. Può sembrare non necessario e neanche possibile costruire tutta una disciplina con la raccolta dei varii assiomi, disciplina che avrebbe per compito di porre insieme e di or-

dinare le diverse forme di sapere *a priori*, ma sulla loro esistenza e sull'opportunità di prenderle in considerazione non può cadere dubbio di sorta. S'è voluto dare il nome di «logica pura» a questa specie di enciclopedia del conoscibile *a priori* (conoscibile mediante l'analisi delle idee), ma si può osservare che la logica da Aristotele a Stuart Mill fu sempre considerata come scienza delle regole o delle leggi del pensare vero; ed un tale concetto non vi è ragione di mutare. La logica, per il compito indicato, considera bensì un peculiare gruppo di assiomi, ma non si può dire che contenga e possa contenere tutto il conoscibile *a priori*. Indubbiamente v'è un gruppo di verità derivanti dall'analisi di certe idee relative agli oggetti; verità intelligibili, evidenti per sè, le quali possono essere prese in ispeciale considerazione, ma la questione è se il complesso di tali verità possa costituire una scienza teoretica distinta dalle altre. Anche il complesso delle conoscenze che sono acquistate per mezzo dell'esperienza hanno caratteri comuni, per cui esse potrebbero essere raccolte insieme, ma non si può dire per questo che esse costituiscano il contenuto di una particolare scienza, di una scienza ben distinta dalle altre.

Era necessario fare questa osservazione, che a prima vista può sembrare di scarsa importanza, perchè contribuisce a chiarire il concetto che ci dobbiamo formare delle conoscenze *a priori*, le quali come non rappresentano una produzione, una creazione del soggetto, così non rappresentano una specie di «fondo» messo a disposizione della mente umana. Le verità *a priori* non possono avere il valore di «obbietti» che, trovandosi come di fronte all'intelligenza, possano da questa essere contemplati, ma esprimono il potere che la mente ha di cogliere immediatamente certe relazioni, rendendosi conto — indipendentemente dell'esperienza — del loro valore per la conoscenza. Sono le conoscenze a priori che, una volta scoperte, divengono guida e regola per ogni ulteriore progresso. Esse non figurano come una specie di patrimonio di cui lo spirito si trovi in possesso fino dall'inizio, un patrimonio invariabile, o, se si vuole,

una specie di luce immota che illumini l'intelligenza, ma sono piuttosto un acquisto che la coscienza va facendo, una rivelazione che essa ha a misura che estende i suoi contatti colla realtà.

Le conoscenze *a priori* da tale punto di vista non possono essere in numero fisso, ma variano, si moltiplicano col variare e col moltiplicarsi dei termini fra cui possono essere apprese (*a priori*) certe relazioni. Indubbiamente vi sono relazioni fondamentali che come hanno valore attraverso tutta la sfera del reale e dell'intelligibile, così entrano come elemento costitutivo in tutte le conoscenze *a priori* più particolari e determinate: è possibile cogliere la relazione di contradittorietà anche attraverso quelle di contrarietà e di correlazione, ma ciò non vuole dire — l'abbiamo gia accennato — che tutte le relazioni più determinate si risolvano senza residuo nella relazione generale e siano da questa assorbite. Le singole relazioni *a priori* hanno un proprio contenuto che non dev'essere trascurato in un'analisi della conoscenza che voglia essere completa, tanto più che in molti casi tale contenuto è condizione per l'applicazione del principio più generale. Senza la considerazione dei caratteri particolari delle singole relazioni *a priori* non sarebbe nemmeno possibile leggere in esse la relazione di contradittorietà. Ed ecco che in un certo senso si può dire che i principii *a priori*, le verità del «tipo» (si noti, diciamo tipo) del principio di contraddizione, del terzo escluso, quelle del tipo del principio di contrarietà, di correlazione ecc. sono moltiplicabili all'infinito.

Importa insistere sul fatto che le varietà appartenenti ai varii tipi di principii generali, sono riconosciute immediatamente valide indipendentemente dalla conoscenza che si può avere dei principii o delle formule generali ed astratte. Le verità particolari appunto perchè non riescono evidenti in base alla conoscenza del principio generale, ma sono evidenti nella loro *concretezza,* non possono essere considerate semplici applicazioni del principio generale e quasi conclusioni dedotte da esso come da premessa. La formula del

principio generale è piuttosto ricavata dalla considerazione delle forme concrete particolari e dalla riflessione su d'esse. Il principio generale figura resultato dell'astrazione, mentre le forme d'evidenza concreta recano in sè la garanzia della propria verità indipendentemente da ogni rappresentazione e conoscenza del principio generale. Un determinato giudizio di incompatibilità, p. es. «il cerchio non può essere quadrato», non risulta vero in base al principio di contrarietà, ma è riconosciuto immediatamente vero in base alla considerazione della natura propria dei due termini: cerchio e quadrato. Sono dichiarati incompatibili non già perchè l'uno è il contrario dell'altro, ma perchè il cerchio è cerchio e il quadrato è quadrato.

La cosa riuscirà ancora più chiara, stabilendo un confronto fra le conoscenze evidenti *a priori* e quelle puramente sperimentali. La credenza nelle relazioni tra fatti o relazioni empiriche per un verso ha bisogno di giustificazione anche quando in certe condizioni l'esigenza della giustificazione non è avvertita come urgente per effetto dell'abitudine (la credenza, p. es., nel valore di certi alimenti), e per l'altro la giustificazione non è trovata che nel riferimento ad un'uniformità costante o ad una legge generale, qualunque sia il significato che è attribuito a tale legge, e comunque la credenza nel valore della legge abbia acquistata consistenza nell'intelletto. Non importa se la legge fa sorgere lo stesso bisogno di giustificazione, il quale, poi, può essere soddisfatto col riferimento ad una legge più generale ancora. Lo stesso processo si può ripetere passando da generalizzazione a generalizzazione sempre maggiore e sempre più astratta fino a raggiungere un fatto o nesso generalissimo il quale o è ammesso come puro dato ultimo («collocazione iniziale» di cui non può essere data alcuna ragione, pure non essendo evidente in nessuna maniera), o come ipotesi, che attinge valore dal grado della sua fecondità esplicativa della serie dei fatti. Non importa, diciamo, tutto questo, perchè rimane inalterata la differenza profonda, anzi, quasi direi, l'antitesi fra il rapporto in cui le evidenze concrete particolari si tro-

vano coll'evidenza del corrispondente principio generale ed il rapporto in cui i nessi particolari sperimentalmente constatati si trovano colle corrispondenti leggi sempre più estese e generali.

È noto che LOCKE si rese ben conto dell'esistenza di verità evidenti emergenti dalla considerazione di certi contenuti rappresentativi e non dedotte da principii astratti sul tipo della proposizione « A non è non-A ». I bambini, egli osservava, escludono che l'acqua non zuccherata sia dolce senza che si riferiscano in alcun modo al principio astratto che ciò che non ha una qualità non può essere identico a ciò che l'ha.

Ma se, come si diceva, per un verso il dominio delle verità *a priori* è inesauribile, per l'altro esso può variare di significato in relazione all'aspetto da cui sono considerati gli oggetti. Risulta in ogni modo artificiosa la tendenza a staccare le verità *a priori* dai contenuti della realtà che formano l'oggetto delle singole scienze, e questo poi affine di costruire una scienza unica dell'*a priori*. Non si vede come possano essere messi insieme gli assiomi propriamente logici o gnoseologici con quelli relativi allo spazio (p. es. la retta è la linea più breve tra due punti; non v'è circolo che non abbia un'estensione ecc.) o con quelli della psicologia (p. es. che non vi ha giudizio che non si riferisca ad un contenuto rappresentato). L'enumerazione potrebbe continuare, ma quel che s'è detto dimostra a sufficienza come la separazione di certe verità *a priori* dai rispettivi contenuti non solo è procedimento artificioso, ma in molti casi non è nemmeno possibile.

Stando a KANT, com'è noto, ai due fondamenti di garanzia della verità, esperienza ed evidenza razionale, sarebbe da aggiungere un terzo, quello della sintesi a priori ch'è un altro nome per indicare i « giudizii costitutivi dell'esperienza » (giudizii eseguiti secondo le indicazioni e le regole delle categorie e distinti con le note della necessità e universalità). All'evidenza è sostituita così la considerazione delle note di

necessità e di universalità. Abbiamo avuta occasione di mostrare l'ambiguità di tali termini, tentando di precisarne il significato. Abbiamo conchiuso che tali note, quando siano rettamente intese, non solo non escludono qualsiasi forma d'evidenza, ma sono, per così dire, aspetti d'essa.

Ma se KANT ha torto di cercare un terzo fondamento di validità dei giudizii oltre quello dell'esperienza e dell'evidenza razionale, ha ragione di trovare angusta la cerchia dell'intelligibilità *a priori* quale d'ordinario era stata tracciata dai pensatori anteriori a lui; se ha torto d'ammettere una verità *a priori* che non sia caratterizzata dall'evidenza, e quindi una verità *a priori* non analitica — quando a questa parola è attribuito un significato giusto e non quello del tutto artificioso di contenenza —,[1] ha ragione di non rimanere soddisfatto della limitazione del campo della certezza razionale a quello dei principii riconosciuti dalla logica tradizionale.

Qui a complemento e a chiarimento della nostra tesi è opportuno prendere rapidamente in considerazione gli assiomi valutativi[2] che sono a base dell'etica e dell'estetica. Come vi sono giudizii evidenti nella sfera conoscitiva o teoretica, così ve ne sono nella sfera appreziativa, che possono assumere il valore di norme per giudicare di ciò che è bene e di ciò che è male, di ciò che è bello e di ciò che è brutto. Vi sono atti spirituali che immediatamente sono appresi come validi in confronto di altri. La considerazione di tali atti — in rapporto ai loro oggetti — rende possibile la determinazione e la misura delle varie specie di valore e di disvalore. Quel che resulta evidente *a priori* è che non possono essere pensate certe forme d'attività psichica (attività

---

[1] Il significato giusto d'analitico — è necessario ripeterlo — è quello di correlato di un giudizio tetico apodittico negativo.

[2] Accennando ad alcuni dei tipi d'evidenza *a priori* non crediamo di fare una classificazione od enumerazione completa, perchè ciò sarebbe in contrasto colla tesi fondamentale che sosteniamo, ma solo abbiamo l'intento di illustrare con esempii il concetto che, secondo noi, si deve avere della conoscenza *a priori*.

puramente rappresentativa, attività pratica) senza che siano apprese, secondo i casi, come giuste o non giuste, come perfette o non perfette, come adeguate o non adeguate.[1]

Qui bisogna aggiungere un'osservazione. Il nesso necessario, di qualunque ordine sia, è appreso dalla coscienza sempre col concorso, diciamo così, dell'evidenza *a priori* con quella *a posteriori*. La constatazione evidente di particolari contenuti qualitativi — colori, suoni ecc. — e l'apprendimento dei rapporti (di somiglianza, di differenza) esistenti fra loro hanno luogo in uno stesso tempo e finiscono per assumere l'apparenza di fatti omogenei, indissolubili. Ma basta riflettere un momento per vedere come se è evidente

---

[1] Il CROCE nella sua *Filosofia della pratica*, nel richiamare l'attenzione sui caratteri che distinguono la sfera della moralità dalla sfera che egli dice economica, si riferisce ai dati della coscienza umana, per cui appunto immediatamente si manifesta l'irreducibilità di un ordine di fatti all'altro. Ora i giudizii a cui il CROCE fa appello, in tanto possono avere valore probativo per la tesi che egli vuole sostenere, in quanto escludono ogni dubbio, in quanto dunque rappresentano una forma di conoscenza immediata, sicura, ed evidente. È perchè non esistono certe volizioni e certi atti, senza che siano immediatamente riconosciuti come giusti, come valori etici (secondo i casi come non giusti e disvalori etici), che si può giungere a distinguere e a circoscrivere una certa sfera dell'attività pratica umana in confronto dell'altra sfera che tale carattere non presenta. Mediante la riflessione sui giudizii valutativi primi immediati evidenti, s'arriva poi alla formulazione degli assiomi in rapporto a cui sono giudicate le manifestazioni dell'attività umana più particolari e più complesse, che poi possono essere soggette ad errori ed a deviazioni pratiche, dando origine alle varie forme del male (sia lecito qui citare quel che scrissi, discutendo la filosofia del CROCE sull'argomento, nel volume *Gentile e Croce: lettere filosofiche*, Firenze, Le Monnier, 1925).

E giacchè mi sono appellato all'autorità del CROCE per dare un nuovo sostegno alla tesi dell'esistenza di verità assiomatiche (evidenti al di fuori di quelle teoretiche o razionali), richiamerò alla memoria dei lettori anche quel che lo stesso CROCE scrisse nel suo *Breviario d'estetica*, per chiarire la distinzione fra bello e brutto, perchè, credo, vale bene a dimostrare come nella sfera estetica egli fosse spinto ad ammettere — non so con quale grado di consapevolezza — l'esistenza di forme d'apprendimento immediato e di giudizii evidenti (assiomi estetici). «C'è bisogno della critica per discernere il bello dal brutto?» egli si domanda; «la produzione stessa dell'arte non è mai altro se non codesto discernimento, perchè l'artista giunge alla purezza dell'espressione per l'appunto con l'eliminare il brutto che minaccia d'invadere; e quel brutto sono le sue passioni d'uomo che tumultuano contro la pura passione dell'arte, sono le sue debolezze, i suoi pregiudizii ecc., e, come l'artista è nell'atto del produrre giudice severissimo di sè stesso, a cui nulla sfugge — neppure ciò che sfugge agli altri —, gli altri

a priori che le determinazioni assolute non possono essere date senza essere connesse in una certa relazione, è verità evidente di fatto che la connessione sia data *hic et nunc*. La relazione in concreto può non essere considerata contenuto percettivo senz'altro, ma non può essere considerata verità evidente *a priori*. Si deve parlare piuttosto del concorso (fusione) delle due evidenze, di quella *a posteriori* e di quella *a priori*. Nel percepire certi oggetti, sono constatate le relazioni necessarie fra essi: di qui la speciale combinazione delle due evidenze. Il fatto è appreso come dato particolare concreto ed insieme come necessario; attraverso il dato di fatto è colta la relazione necessaria nella sua universalità.

IX.

L'evidenza e la volontà.

S'è già avuto occasione di osservare che l'evidenza non compete propriamente all'oggetto del pensiero, ma piuttosto alla credenza; non si crede ad una cosa perchè è evidente,

---

discernono anche essi nella spontaneità *del contemplare* [*il corsivo è mio*] *immediatamente e benissimo* [*ecco l'evidenza*,] dove l'artista è stato artista e dove è stato uomo, un povero uomo; in quali opere ed in quali parti di opere regnino sovrani l'entusiasmo lirico e la fantasia creatrice ed in quali si siano raffreddati, ed abbiano ceduto il posto ad altre cose che si fingono d'essere arte e per ciò (considerate sotto l'aspetto di questo infingimento) si chiamano « brutte ». A che serve la sentenza della critica quando la sentenza è stata già data dal genio e dal gusto? E genio e gusto sono legione, sono popolo, sono consenso generale e secolare [*non si potevano mettere meglio in chiaro le note dell'evidenza estetica*], tanto ciò è vero che le sentenze della critica giungono sempre troppo tardi a consacrare forme già solennemente consacrate dal plauso universale ed a condannare bruttezze già condannate e fastidite e dimenticate, o lodate bensì a parole, ma con cattiva coscienza per partito preso, e per ostinatezza di orgoglio » *si può discutere della volontarietà del giudizio erroneo, ma si tratta d'altra questione*]. La citazione può sembrare lunga, ma abbiamo creduto di farla perchè c'è parso che ne valesse la pena. È una conferma della nostra tesi che ha tanto maggior valore in quanto proviene da un pensatore che, nello stabilire ed enunciare teorie generali, non vuole sapere d'evidenza o di verità immediatamente conosciuta nè nel campo strettamente logico, nè in quello estetico, nè in quello etico.

ma è giudicata evidente perchè è creduta in un certo modo. Ora, dal fatto che l'evidenza è carattere proprio di una funzione del soggetto, s'è voluta da taluni trarre la conseguenza che l'evidenza sia da concepire manifestazione della libertà, quindi della volontà del soggetto. Si è osservato anzitutto che in molti casi il valore persuasivo di un pensiero si trova piuttosto in rapporto col carattere di chi pensa che col grado della sua logicità; poi si è detto che gli uomini in certe condizioni prestano fede anche a cose chiaramente contraddittorie ed assurde (casi di superstizione, p. es.), e inoltre che spesso di proposito è allontanata l'attenzione da un certo ordine di pensieri, perchè rimanga ferma sugli obbietti a cui si vuol pensare e credere. Infine si è richiamato alla mente il fatto che spesso il desiderio od il voler credere certe cose induce a cercare tutti gli argomenti che possono avere per effetto di assodare la credenza, trasformandola da semplice aspirazione a credere in credenza effettiva.

Senonchè anche quando si riconosca che la credenza non corrisponde sempre al valore logico di ciò che è pensato, si deve ammettere che essa, in quanto appunto decisione dell'essere o del non essere, è di natura intellettuale, e che vi sono contenuti di pensiero, i quali la determinano necessariamente. Se è possibile che conoscenze false in certe condizioni siano accompagnate da certezza, è fuori dubbio che le conoscenze vere sono sicure. Negare alla verità il potere d'imporsi alla mente è come negarle ogni valore e quindi ogni consistenza. La verità che non potesse essere riconosciuta sarebbe come se non esistesse (*per noi*, s'intende); ma non è possibile parlare della verità che nei limiti in cui è conosciuta e creduta da noi. L'obbietto non è creato dalla nostra conoscenza, ma in quanto obbietto conosciuto ha valore per virtù della conoscenza ed è creduto in quanto è conosciuto.

Si può, anzi si deve concedere che la certezza o la sicurezza non è da considerare uno «stato» in cui il soggetto si trovi senza saper come (qualcosa di impersonale), giacchè ciascuno in quanto pensante entra per qualche cosa nelle

proprie credenze, di qualunque specie queste siano; ma ciò non toglie che vi siano verità — quelle matematiche, p. es. — che, nell'atto in cui sono pensate, sono riconosciute categoricamente vere ed accompagnate dalla consapevolezza dell'impossibilità del contrario, come di qualsiasi dubbio. È noto che Cartesio, affine di giustificare le sue vedute metafisiche, espresse il dubbio che niente può garantire la permanente validità di certe verità, una volta che queste cessino d'essere contenuto di un atto di pensiero di un soggetto singolo in un certo momento: donde la necessità di fare ricorso alla garanzia dalla veracità divina. Ma ognuno intende che finchè è ammessa la permanenza nelle condizioni di esplicazione dell'attività del pensiero, ogni dubbio circa il valore di qualsiasi ordine di verità è del tutto ingiustificato.

Il sentimento e il volere corrispondono ad una maniera di comportarsi del soggetto verso l'oggetto che è *toto caelo* differente dalla maniera di comportarsi del soggetto verso l'oggetto nella conoscenza (a nessuno può venire in mente di identificare «l'amare» col «credere»). Le determinazioni affettivo-pratiche possono bensì agire più o meno direttamente sull'intelligenza, possono preparare, sollecitare la credenza, ma non possono costituirla. Ad evitare ogni errore a tale riguardo è necessario richiamare alla mente la distinzione fondamentale fra l'attività in generale e la vera e propria volontà. La credenza, senza dubbio, è funzione che, esplicandosi, tende ad uno scopo ben definito (determinazione dell'essere o del non essere), ma non per questo è forma d'attività pratica, perchè non ha per compito di valutare l'oggetto (interessandosi ad esso, amandolo od odiandolo) e di realizzarlo nel caso che il soggetto sia in condizione di dovere e di potere realizzarlo, e che l'oggetto stesso sia da realizzare.

La credenza, se suppone sempre un contenuto rappresentativo e spesso un motivo affettivo che la determini, non cessa d'essere atto mentale specifico ed irreducibile; e l'evidenza, in quanto determinazione propria di certe forme di

credenza, non può non presentare lo stesso carattere di specificità e di irreducibilità. La credenza è atto autonomo in quanto ha la sua ragione in una necessità immanente alla funzione conoscitiva, ma non è atto libero nel senso che sia indeterminato e che sia *causa sui.*

*
* *

L'adesione che è data alla verità può essere data in certe condizioni (nel caso di conoscenze non evidenti) anche all'errore; si può essere certi del falso come si è certi della verità. Dal punto di vista strettamente psicologico la credenza falsa non differisce dalla credenza vera, e l'un fatto è tanto positivo quanto l'altro. Si può anche dire col BROCHARD che la mente in origine può non distinguere fra cosa, idea o contenuto rappresentativo, e credenza: e che coll'errore l'unità è rotta. L'intelligenza umana, errando, pensa ciò che non è. Il soggetto ha coscienza solo di sè come essere (esistente per sè): e la credenza o l'assenso figura come funzione (indipendente) che può adattarsi a contenuti rappresentativi differenti fra loro. Come si vede, l'errore diviene intelligibile solo a condizione che sia fatta distinzione — e distinzione profonda — fra contenuto rappresentativo e credenza, perchè solo così è aperta la via all'altra distinzione fra realtà ed apparenza, fra essere e contenuto rappresentativo. L'essere (la realtà) in opposizione alla pura rappresentazione è il correlato o termine del giudizio o della credenza vera. La rappresentazione od idea e la cosa in tanto possono essere distinte fra loro in quanto quest'ultima è correlato del giudizio vero, mentre la prima non lo è. Nel caso di conoscenze che non contengono in sè la garanzia della loro verità, non si può mai essere sicuri della verità delle asserzioni: e nel caso di dubbio non c'è altro modo di decidere che quello di riferirsi come a regola ed a misura ultima ad una conoscenza che abbia in sè la garanzia della propria validità (conoscenza evidente).

L'errore, così, non è *semplice privazione.* Conchiudere

dal fatto che ogni errore contiene qualcosa d'intelligibile — altrimenti non sarebbe nemmeno comunicabile — che esso debba contenere anche una parte di verità, è conchiudere troppo. Vi sono casi in cui certe affermazioni contengono veramente una parte di verità, ed è il caso delle generalizzazioni affrettate; vi sono casi in cui nel contenuto di una proposizione c'è una parte positiva che può essere anche vera in se stessa, senza che perciò sia adeguata alla realtà, ed è il caso di tutte le apparenze illusorie; e vi sono i casi in cui sono enunciati rapporti fra idee intelligibili per se prese, ma non corrispondenti a niente di reale, ed è il caso delle proposizioni del tutto false (che non inchiudano contradizione e non esprimano assurdità). L'errore — ecco quel che bisogna conchiudere — è pensiero positivo in quanto implica sempre l'esistenza di un contenuto rappresentativo: solo che è pensiero di una cosa diversa da quella che è, pensiero di una cosa che non è. La verità, sempre che si oltrepassi il campo della conoscenza immediata ed evidente, è *ipotesi confermata*, mentre l'errore è *ipotesi non confermata*.

X.

Critica della negazione dell'evidenza come fondamento dell'obbiettività del conoscere.

Da qualunque punto di vista si consideri il fatto della conoscenza umana, si giunge sempre a questo resultato che essa ha il fondamento ultimo nell'evidenza, la quale figura come niente più che un aspetto della conoscenza vera, necessariamente distinta dalla conoscenza falsa. Ora questo appunto è negato dagli empiristi in generale e più particolarmente dallo Stuart Mill, il quale assevera senz'altro che la nostra capacità od incapacità a concepire una cosa non ha niente a che fare colla possibilità od impossibilità della cosa in sè stessa. Due cose che sono state apprese costan-

temente insieme e che non sono state mai apprese isolate, possono essere considerate, per virtù della salda associazione, come indisgiungibili. Non è il caso d'entrare ora a discutere del valore esplicativo dell'associazione, tanto più che la questione è stata già per tutti i versi dibattuta, ma forse non è inutile porre ancora una volta in chiaro le confusioni e gli errori in cui sono incorsi i negatori dell'evidenza.

Intanto è opportuno ricordare che l'inconcepibilità vera e propria deve essere distinta dall'incredibilità in senso subbiettivo (determinata dalla forza di certe associazioni in confronto d'altre) ed anche dall'incapacità puramente immaginativa (che è in rapporto coll'ambito dell'immaginazione che potremmo dire percettiva o sensoriale). È chiaro che incredibile è quello solo che è contrario all'esperienza ed ai nessi da questa stabiliti; onde si può sempre pensare che, mutate le condizioni, sarebbe possibile constatare fatti e nessi fra fatti, differenti da quelli abituali. Il contrario della più parte delle leggi fisiche è incredibile, ma non inconcepibile. Parimente l'inimmaginabilità non può essere identificata coll'inconcepibilità. Certo, ciò che è inconcepibile è anche inimmaginabile, ma non tutto quel che è inimmaginabile, irrappresentabile è inconcepibile: e le condizioni della facoltà rappresentativa (concreta) sono dipendenti da quelle specialissime della nostra sensibilità, per cui non è possibile immaginare delle qualità sensoriali del tutto differenti da quelle che noi siamo in grado di percepire; si può bene pensare che esseri dotati di sensi differenti dai nostri avrebbero contenuti percettivi qualitativamente differenti. I limiti ordinarii delle nostre percezioni di tempo e di spazio rendono impossibile ogni rappresentazione concreta e determinata dello spazio e del tempo che è oltre questi limiti, ma noi concepiamo e pensiamo continuamente spazii e tempi che non giungiamo in nessuna maniera a raffigurarci in concreto (il secolo ed il millennio per un verso ed il millesimo di secondo per l'altro, il chiliagono per un verso ed il micromillimetro per l'altro). Il possibile poi non coincide collo sperimentato e l'impossibile non coincide col non sperimentato

(tutte le costruzioni della fantasia siano di natura estetica o non estetica sono possibili e pensabili, anche se niente di analogo fu mai sperimentato).

Gli empiristi, riferendosi alle continue trasformazioni a cui è andata e va tuttora soggetta la conoscenza umana, specialmente in certi campi, hanno preso in considerazione i casi in cui è potuto apparire evidente e quindi razionalmente necessario, quel che prima era stato negato od almeno posto in dubbio, e, viceversa, i casi in cui è stato negato ciò che prima era stato affermato come evidente. Senonchè si può osservare come fino a quando le idee implicite in un assioma rimangono indistinte, non è da meravigliarsi che sembri possibile il contrario e che il valore della verità non sia adeguatamente riconosciuto. Ciò che è affermato non lo è perchè sia veramente riconosciuto possibile, ma perchè non è veduto chiaro ciò che è possibile: un principiante nello studio della geometria può non trovare assurda la tesi che due linee rette chiudono uno spazio, ma ciò non dimostra nulla contro l'evidenza dell'affermazione contraria fino a che le idee rimangono confuse. Non è possibile pronunziarsi su ciò che non è distintamente concepito: solo dopo che sono state adeguatamente determinate le idee, si è in grado di decidere sulla compatibilità e incompatibilità delle idee. D'altra parte non è lecito sorvolare sulla differenza profonda esistente fra le verità puramente sperimentali (leggi fisiche) e le verità evidenti emergenti dalla considerazione delle nozioni per sè prese. Le trasformazioni nella conoscenza umana a cui fanno appello gli empiristi si riferiscono spesso al contenuto dell'esperienza (un certo colore dei cigni, la non esistenza degli antipodi, ecc.) e non alle relazioni fra le idee, le quali relazioni, una volta che le idee siano bene determinate e chiarite, non vanno e non possono andare soggette a modificazioni di sorta. Certo, se s'intende attribuire il valore d'assioma ad ogni conoscenza sperimentale costante, si rischia di vedersi offuscare dinanzi alla mente il concetto d'assioma; ma noi abbiamo già avuto occasione di richiamare l'attenzione sui caratteri che distin-

guono gli assiomi in confronto delle conoscenze sperimentali, onde poi risulta la nota della loro immodificabilità ed assolutezza. Non v'ha cognizione umana che non poggi in ultimo sopra uno o più assiomi, senza che però da questo derivi la conseguenza che la conoscenza umana sia risolubile in assiomi o che derivi esclusivamente da assiomi; donde poi la necessità di mantenere distinto il principio assiomatico dal dato sperimentale. E la viva discussione impegnatasi sull'argomento fra Mill e Wewhell da una parte e Mill e Spencer dall'altra, mi pare che poggiasse in parte sull'inadeguata distinzione fra le conoscenze esprimenti puri nessi fra i fatti e le conoscenze (giudizii evidenti) emergenti dall'analisi di certe nozioni.

In ogni caso è da osservare che può accadere dell'inconcepibilità quel che accade di ogni forma d'evidenza mediata. Una conseguenza logicamente ricavata da premesse vere è vera, ma vi sono casi in cui gli uomini, ragionando, errano appunto nel ricavare certe conclusioni da certe premesse. Ora allo stesso modo che, nonostante gli errori commessi nei ragionamenti, s'attribuisce valore alle conclusioni tratte legittimamente (secondo le regole logiche) da determinate premesse, così, nonostante gli errori commessi nel dichiarare inconcepibili cose che non lo sono, non cessa d'essere valido il principio dell'inconcepibilità. L'impossibilità di ammettere la negazione di una certa proposizione rimane sempre la migliore o l'unica garanzia perchè la proposizione possa esser creduta vera. Bisogna sempre guardarsi dal confondere due cose diverse: la possibilità di ingannarsi intorno all'evidenza di un giudizio (possibilità d'errare ecc.) e la possibilità che un giudizio effettivamente evidente sia falso.

L'esame delle obbiezioni rivolte alla concezione dell'evidenza quale fondamento ultimo della conoscenza umana, dimostra che esse in realtà hanno radice nell'inadeguata determinazione della natura dell'evidenza. L'idea dell'evidenza non è formata dalla nostra mente in base al postulato che oltre i giudizii erronei devono essere ammessi dei giudizii che in tanto sono, in quanto sono veri, perchè solo a tale

condizione la conoscenza potrebbe conseguire il suo scopo. In tale caso l'evidenza avrebbe valore di mezzo per il soddisfacimento di un'esigenza subbiettiva e figurerebbe quasi come ipotesi od escogitazione fatta dalla mente senza alcuna garanzia che essa risponda a qualcosa di reale ed anche di possibile. La cosa sta diversamente: s'arriva al concetto d'evidenza dopo la constatazione — per mezzo dell'esperienza — di una differenza fondamentale fra gli atti di credenza o giudizii che sono compatibili coll'errore e quelli che escludono ogni possibilità d'errore. L'evidenza è riconosciuta perchè s'impone alla considerazione di chi pensa, e non già perchè il riconoscerla faccia comodo, o anche rappresenti lo stadio iniziale ed imperfetto della cognizione umana. Il fatto che in circostanze particolari possa esser ritenuto evidente ciò che di fatto non lo è, perde ogni importanza di fronte all'altro che, quando siano allontanate le cause offuscatrici della visione della verità (pregiudizii, abitudini, interessi, passioni), la verità riluce alla mente per mezzo dell'evidenza, o che i casi di «evidenza genuina» escludono qualsiasi errore ed incertezza. È appunto dalla constatazione di questi casi che è ricavata la nozione di evidenza come del resto quella di verità. Si può errare nell'estendere analogicamente l'uso dell'evidenza, ma non nella formazione della nozione, che risponde ad un dato di fatto certo ed inconcusso.

Fu osservato da taluni che l'evidenza, constatata come è nell'esperienza interna, figura come carattere o nota di fatti contingenti, e quindi non può valere per verità necessarie ed universali. Tale obbiezione tante volte ripetuta poggia sopra un concetto inadeguato e falso della conoscenza. Non v'è bisogno nè di trasferirsi al di fuori della coscienza, nè d'accogliere il di fuori in sè per potere pronunciarsi sulla verità di certe affermazioni e sull'evidenza che queste possono presentare. La conoscenza non è riducibile ad una specie di contatto della mente coll'oggetto, ma dal momento che essa si realizza, è riferimento all'oggetto, riferimento che in quanto fatto ultimo può essere solo constatato e indicato. Il che poi

non toglie che tale fatto assuma caratteri differenti in circostanze diverse: fondandosi su tali caratteri si può giudicare, in determinate condizioni, dell'esistenza degli oggetti e delle loro relazioni, con verità e certezza. Per ciò stesso che si eseguono giudizii evidenti, s'acquista coscienza dell'adeguazione del nostro pensiero alla realtà. In tali casi l'apprendimento della verità del giudizio e quello della realtà dell'oggetto a cui il giudizio si riferisce, coincidono. Dal momento che l'in sè delle cose è colto nel giudizio e per il giudizio la cui verità s'impone per la sua evidenza, si può bene affermare che la nozione d'*in sè* (essere) emerge dalla riflessione sullo stesso giudizio. È reale ciò che ha diritto ad essere riconosciuto e che questo suo dritto fa valere nel giudizio vero (evidente). Noi non abbiamo altro modo — e non ne sentiamo nemmeno il bisogno — di cogliere o di raggiungere la realtà che quello di riferirci al giudizio vero.

Lo svolgimento della conoscenza umana si compie appunto per virtù dei principii logici evidenti. E ciò che massimamente va notato è che non soltanto si pensa secondo certe regole o leggi, ma, pensando in tal modo, si ottengono resultati obbiettivamente validi. Una proposizione in contrasto colle leggi fondamentali del pensiero (una proposizione contradittoria), osserva St. Mill, anche quando si riferisca a ciò che oltrepassa la nostra esperienza, riesce incredibile. Una proposizione contrastante colle leggi fondamentali del pensiero figura come impensabile. Non è possibile pensare un oggetto come rosso ed insieme come non rosso, senza che l'una rappresentazione sia scacciata dall'altra, mentre si può pensare benissimo un oggetto come colorato e colorato in rosso, e questo perchè la qualità di rosso in tale caso figura come determinazione della nozione generale (colore). Senonchè il Mill così sembra ritenga che la legge di contradizione risponda al fatto costantemente constatato che certi stati di coscienza ne distruggono direttamente altri. Lo Spencer, d'altra parte, formulando la legge che ogni determinazione positiva di coscienza non si trova realizzata senza l'esclusione di un modo negativo-correlativo (antitesi fra positivo

e negativo), veniva anche egli a riferirsi al fatto a cui s'accenna.

Ma basta riflettere un momento sul significato delle conoscenze *a priori* in generale per persuadersi che esse non possono essere considerate espressive di maniere di comportarsi della mente (esigenze puramente subbiettive). Ciò che è creduto (p. es. quando si dice che una cosa non può avere e non avere insieme una certa qualità, che un oggetto non può essere ed insieme non essere quell'oggetto), non è che l'intelligenza è così fatta da non potere dispiegare la sua attività che in quella maniera, ma è che le relazioni *a priori* (relazioni d'incompatibilità e d'impossibilità dell'opposto) valgono per le cose. La credenza in date incompatibilità vale certo anche per la nostra vita psichica, e quindi per il nostro pensiero, ma vale per esso, perchè è riconosciuta assolutamente valida *de omnibus rebus et quibusdum aliis*. Le leggi logiche hanno valore in quanto si riferiscono alle cose e non in quanto si riferiscono ai nostri pensieri. Dal fatto che il riconoscimento di certe relazioni non può essere che atto del pensiero, non ne deriva che le relazioni stesse (gli obbietti) siano da considerare nient'altro che atti del pensiero. Se non ci fosse anzi la garanzia che certi rapporti valgono per le cose, sarebbe del tutto legittimo il dubitare che i rapporti, nonostante l'esigenza subbiettiva, potessero non valere delle cose, ma una tale supposizione non solo è arbitraria, ma è in contrasto col significato dei giudizii negativi apodittici. Ciò che è dichiarato impossibile — e solo a questo titolo la parola impossibile ha senso — è riconosciuto irrealizzabile in tutte le condizioni. Da una necessità puramente inerente al nostro pensiero non si vede come potrebbe scaturire la determinazione dell'impossibilità che esclude qualsiasi limitazione, che se è, ha il valore di fatto escludente gradi o variazioni. Noi del resto siamo in grado di renderci conto della differenza esistente fra le credenze determinate da condizioni subbiettive (dall'abitudine, p. es.) e le credenze fondate sulla considerazione della natura delle cose.

Il vero è che la tendenza a considerare le relazioni *a priori* come leggi di natura mentale ha radice in questo, che tali relazioni sono stabilite e riconosciute per riflessione piuttosto che per osservazione diretta o per esperienza. Se noi sappiamo, supponiamo, che un certo albero è un pino, non sentiamo il bisogno di ricorrere all'osservazione per escludere che esso possa essere altra cosa; se sappiamo che qualche cosa è «maggiore», siamo bene certi che ci deve essere qualcosa di «minore», senza bisogno di riferirci all'esperienza, la quale ci potrà solo fornire indicazioni sui particolari attributi della cosa minore. Da questo erroneamente s'inferisce che le relazioni *a priori* traggano il loro valore dall'attività del soggetto e siano di natura mentale. Il riconoscimento delle relazioni e la loro enunciazione sotto la forma di leggi necessarie ed universali sono bensì il resultato della riflessione su certe credenze o atti del pensiero, ma questi ultimi si riferiscono alle cose e non già alle idee. Non è la credenza nell'impossibilità del pensiero contradittorio, ma è la credenza nell'impossibilità delle cose contradittorie che ci fa eseguire i giudizii negativi apodittici.

Se il sapere riferentesi alla legge di contraddizione è indubbiamente pensiero, non è certo pensiero la relazione di contradditorietà la quale si riferisce alle cose esistenti nel mondo. Ed è chiaro che quel che si dice della contradittorietà vale di tutte le forme di incompatibilità.

Il senso d'impotenza subbiettiva può essere stimolo alla ricerca, ma non può essere confuso coll'evidenza, che, splendendo di luce propria, è garanzia sicura della verità. Rimane in ogni modo stabilito che il «momento» per cui l'affermazione cieca od istintiva si distingue da quella luminosa, non può avere il valore di *criterio* per il riconoscimento della verità, sempre che per criterio s'intenda il mezzo di riconoscimento di un oggetto in quanto appartenente ad un certo gruppo o ad una certa classe. Il criterio così inteso, perchè possa compiere il suo ufficio, deve esser conosciuto prima e per altra via. Ed esso dovendo essere alla sua volta accertato, porrebbe l'esigenza di un nuovo criterio, quando in-

vece l'evidenza ha valore appunto perchè non ha bisogno d'ulteriore accertamento. Abbiamo avuto occasione di mostrare che l'evidenza non è una nota appresa prima, od in qualche modo indipendentemente dalla verità del giudizio, ma è costitutiva della stessa verità. Bisogna guardarsi dal confondere il fatto del conoscere con la considerazione che ne può fare chi, riflettendo sull'origine delle nozioni di vero e di falso, non può astenersi dall'isolare il momento dell'evidenza. Allo stesso modo che le nozioni di verità e di conoscenza non figurano come antecedenti logici rispetto al conoscere e giudicare effettivo, così la riflessione sulla conoscenza evidente non può avere il valore di condizione per l'esecuzione dell'atto conoscitivo vero ed evidente.

E alla stessa maniera che la «rappresentazione cosciente dell'evidenza» non figura come premessa per decidere della verità di una cognizione, così la conoscenza (astratta, riflessa) del nesso esistente fra certe determinazioni dell'attività pratica o forme di condotta e corrispondenti atteggiamenti della coscienza (come fra certe forme dell'attività rappresentativa ed i corrispondenti sentimenti) non è condizione per il riconoscimento del valore in concreto e nei casi particolari. È impossibile che certe forme d'interessamento del soggetto si determinino senza che gli oggetti corrispondenti figurino come meritevoli delle corrispondenti forme d'interessamento, ma non è da pensare che l'apprensione della contraddizione fra *l'esistenza* dei correlativi obbiettivi e la non esistenza delle corrispondenti forme d'interessamento, sia il *prius*, quando nel fatto è solo in base alla constatazione degli atteggiamenti della coscienza appresi e caratterizzati come *giusti* che la contraddizione si rivela alla coscienza. Per ciò stesso che gli apprezzamenti presentano certi caratteri, è attribuito un determinato valore agli oggetti. Non è l'idea della contraddizione fra l'essere di certi contenuti e il non essere dell'interessamento che determina, per così dire, quest'ultimo, ma è il determinarsi dell'interessamento che fa sorgere l'idea della contraddizione. Solo perchè certi atti psichici presentano garanzia

sufficiente della loro adeguazione ai rispettivi oggetti, s'acquista coscienza — per mezzo della riflessione — dell'evidenza e della «giustezza», e non è già perchè si muova dalla considerazione in universale e in astratto del nesso fra evidenza o «giustezza» ed adeguazione che s'è in grado di pronunciarsi sull'adeguazione stessa, e quindi sui valori di verità di bellezza e di bontà nei singoli casi.

XI.

La non evidenza della percezione esterna.

La conoscenza *a priori* può acquistar maggior rilievo posta a confronto colle forme di conoscenza non *a priori* e non evidenti. È opportuno pertanto accennare brevemente a queste ultime. La percezione esterna rappresenza il mezzo con cui ciascun centro di coscienza si mette in rapporto conoscitivo cogli esseri e cogli obbietti che lo circondano: essa presenta caratteri particolari che meritano di fermare l'attenzione. È immediata in quanto non attinge i suoi elementi ultimi da una forma qualsiasi di inferenza o di mediazione, ma da quella particolare relazione che viene a stabilirsi fra il soggetto in quanto *psicofisico* e gli enti posti al di fuori d'esso che sono caratterizzati come enti fisici (relazione sensoriale implicante alla sua volta una relazione causale). I dati sensoriali (contenuti rappresentativi) per sè presi non sono nè veri nè falsi, e quindi non possono essere nemmeno evidenti. Perchè siano veri o falsi bisogna che assumano forma e valore di giudizii, come quando si dice che «c'è (o non c'è) un certo contenuto sensoriale», p. es. un colore, che esso è di una certa tinta, che è circondato da altri colori ecc. Ora finchè ci si limita alla constatazione dei puri contenuti sensoriali o rappresentativi, in quanto termini di corrispondenti atti psichici (si dice: «c'è il colore in quanto veduto; c'è la visione del colore»), è lecito parlare di giu-

dizii evidenti, dato che in tale caso i giudizii si riferiscono a contenuti inscindibili dagli atti della percezione interna. Non sono i dati sensoriali in quanto costitutivi dei così detti oggetti esterni o fisici che sono riconosciuti, ma i contenuti in quanto termini degli atti sensoriali. Per tale riguardo possono essere distinte due specie di verità percettive evidenti, quelle in cui è affermata direi *globalmente* l'esistenza dei contenuti senza che questi siano caratterizzati ed analizzati, come quando si dice che è udito un certo suono, percepito un certo odore, e quelle che sono determinative dei contenuti nelle loro particolarità, nella loro composizione ecc., come quando si dice che è percepita una certa macchia rotonda. Nel primo caso i giudizii percettivi enunciano il fatto come è constatato, mentre nell'altro il dato sensoriale è considerato nei suoi elementi costitutivi (colore e figura, posizione di una cosa rispetto all'altra nello spazio, nel tempo ecc.).

Pertanto, quando tali atti di conoscenza assumono la forma ed il valore di giudizii evidenti, figurano come termini di corrispondenti atti sensoriali, e non già come attributi o qualità d'enti indipendenti dal soggetto percipiente e posti come di fronte ad esso. Nella esperienza ordinaria, non si distinguono i giudizii relativi ai così detti oggetti fisici (percezione esterna) dai giudizii evidenti riferentisi ai puri contenuti sensoriali, giacchè i contenuti rappresentativi s'accompagnano, anzi si trovano come fusi cogli atti di credenza nella realtà degli oggetti (fisici). Dal momento che si comincia a riflettere sul significato gnoseologico della percezione esterna (sulla sua «fenomenalità», sul suo carattere di relatività, sulle sue variazioni ecc.), non si può fare a meno di distinguere fra contenuto sensoriale in quanto puro termine dell'atto psichico corrispondente e l'obbietto vero e proprio, in quanto è ritenuto esistente indipendentemente dal soggetto.

C'è un carattere che mette bene in chiaro la differenza fra la natura puramente istintiva della credenza nella realtà esterna e l'evidenza propria della percezione interna. Dei

fatti della propria vita psichica non solo ciascuno è certo, sicuro, ma non può fare a meno d'esserlo. E non solo è ritenuto impossibile che i fatti singoli non siano reali nell'atto che sono sperimentati, ma è parimente ritenuto impossibile che non siano reali i rapporti tra codesti fatti nell'atto che sono appresi. Nulla di simile accade per la percezione esterna. Non solo non è impensabile che un certo contenuto non esista in sè e quindi indipendentemente da noi, qual'è da noi percepito, ma vi sono molti fatti dell'esperienza comune i quali inducono a pensare che il contenuto sensoriale non esiste affatto e che ha valore solo come termine dell'atto corrispondente. Una quantità di fenomeni su cui non è il caso di fermarsi ora, i fenomeni che vanno sotto il nome di fenomeni della relatività sensoriale, gli errori e le illusioni dei sensi, le allucinazioni (allucinazioni della veglia e del sogno, allucinazioni normali e patologiche ecc.) valgono bene a mettere in chiaro la natura particolare della percezione esterna in confronto di quella interna (la non evidenza).

Fu certo errore pensare che il contenuto sensoriale ed in generale l'obbietto illusorio, non potendo essere considerato come reale indipendentemente dal soggetto, fosse da considerare come un *tertium quid* posto fra soggetto ed obbietto reale (oggetto immanente), ma tale errore è una nuova prova della non evidenza della percezione esterna. Gli oggetti di questa sono tanto poco evidenti che per assicurare in tutti i casi l'esistenza degli oggetti agli atti percettivi, si dovette pensare all'« oggetto immanente » (« specie »). Gli oggetti esterni non solo possono essere considerati senza contraddizione come non esistenti, ma *devono* essere considerati come non esistenti, sempreché non si voglia cadere in contraddizione in tutti i casi in cui, se li si ritenesse reali, verrebbe ad essere cancellata ogni differenza tra giudizio vero e giudizio falso. La percezione esterna può riferirsi anche a ciò che non esiste, perchè in essa l'obbietto non coincide coll'attività percipiente — non ha radice in un'unità fondamentale —, ma figura come puro termine dell'atto psichico reale.

La percezione esterna, appunto perchè non offre garanzia dell'esistenza degli oggetti a cui si riferisce, assume il valore di problema rispetto a questi oggetti. La sua validità ha bisogno d'essere provata per via di ragionamento; e la forma di ragionamento che può assolvere un tale compito è l'induzione col dimostrare la preferibilità di un'ipotesi rispetto alle altre per la spiegazione dei fatti constatabili nell'esperienza. Solo dimostrando che l'ammettere l'esistenza degli oggetti fisici forniti di certe proprietà rappresenta la spiegazione più plausibile (e quindi al più alto grado probabile) dei fatti direttamente constatabili per mezzo della percezione interna, si riesce a giustificare la credenza istintiva nella realtà esterna.

XII.

La non evidenza della memoria.

V'è una forma particolare di conoscenza su cui ora deve essere richiamata l'attenzione ed è la memoria, la cognizione, cioè, che non è rivolta all'oggetto presente, vicino o lontano che sia, ma a ciò che è stato e non è più. La memoria, presa in senso stretto e rigoroso,[1] non può essere considerata come una specie di inferenza, e non può nemmeno essere considerata conoscenza immediata allo stesso titolo

[1] Diciamo in senso stretto e rigoroso, perchè la memoria, presa in senso largo, è ogni cognizione relativa al passato (conoscenza storica) in qualunque modo essa sia realizzata. Memoria in senso stretto e rigoroso, è quella del soggetto individuale, il quale, rappresentandosi il proprio passato, lo riconosce come appartenente a sè. Solo in quest'ultimo caso si può parlare della memoria come di forma peculiare di conoscenza distinta dalla percezione, giacchè nell'altro caso si tratta di un processo prevalentemente inferenziale per cui dalla constatazione attuale di certi fatti («tracce», segni, documenti) si risale alla rappresentazione delle cause che dovettero agire in passato secondo le leggi già note. Naturalmente tutto il processo di ricostruzione delle cause suppone la rappresentazione del passato in cui le cause sono allogate; rappresentazione del passato che suppone alla sua volta la capacità mnemonica dell'individuo, della quale è in certo senso l'ampliamento. Ciò non toglie che essa sia da considerare forma di conoscenza sostanzialmente mediata.

che lo è la percezione. Per quanti aiuti reciprocamente si prestino inferenza e memoria, rimangono sempre funzioni distinte e irriducibili; la memoria, quale percezione rivolta *al passato* o percezione di *secondo grado* (implicando necessariamente la *percezione di primo grado*), presenta le note dell'immediatezza e dell' « intuitività » che non si riscontrano nell'inferenza; e questa per converso, in quanto processo di mediazione, dà bensì modo di giungere ad affermazioni sicure, ma è procedimento più complicato e più soggetto all'errore.

La memoria, a seconda delle circostanze, è più o meno tenace, più o meno fedele e più o meno sicura, senza che però sia mai evidente nel vero senso della parola. Attribuire ad essa il valore di « congettura evidente » è strano, se non contraddittorio addirittura: ciò che controdistingue la memoria in quanto potenza conoscitiva, come è facile capire, non è la presenza di un certo contenuto rappresentativo, ma l'atto di riferimento del contenuto al passato, e, nella forma perfetta di memoria, l'atto di riconoscimento del contenuto attuale come adeguato al passato.

È impossibile fondare il valore della memoria su quello di un'altra qualsiasi funzione psichica, com'è impossibile dedurre la sua veracità da dati differenti dalla memoria stessa. Se è possibile inferire da certi segni (chiarezza, determinatezza, vivezza ecc.) la fedeltà della memoria in casi particolari, se è possibile integrare e rafforzare la memoria mediante rapporti e richiami di ogni specie, è fuori dubbio che tutti i procedimenti di verificazione della memoria si fondano in ultimo sulla memoria stessa, e presuppongono la validità della memoria in genere, in quanto funzione conoscitiva. È possibile empiricamente e per mezzo dell'inferenza provare una forma o specie di memoria, ma non è possibile fondare nè sull'esperienza ripetuta, nè sopra un'argomentazione qualsiasi la fede nella veracità della memoria in generale. La memoria pertanto è funzione irreducibile della mente esplicantesi per mezzo di un giudizio, con cui viene riconosciuta la non realtà (nel presente) di ciò che fu reale

nel passato. Tale giudizio che costituisce ciò che vi ha di specifico nella memoria rispetto ad altre funzioni psichiche come l'immaginazione, pronunciandosi sull'esistenza di ciò che non può esser percepito, offre la maniera di allargare l'orizzonte psichico, stabilendo la serie temporale in cui vengono poi allogati i fatti. La memoria, lungi dal ridursi a una successione d'immagini, come vorrebbe l'associazionismo, implica riferimento a qualcosa di obbiettivo. Al contenuto rappresentativo si aggiunge qualcos'altro, che non è la pura evocazione, per associazione, di altre immagini, ma la *persuasione* che l'immagine attualmente presente si riferisce a qualche cosa di realmente accaduto. In codesta determinazione particolare della coscienza si trova la nota specifica valida a differenziare la conoscenza « storica » da ogni altra conoscenza, e molto più dall'attività fantastica.

Sarebbe errore pensare che il ricordare stesso debba necessariamente formare oggetto di un giudizio, o che il ricordo si riferisca (puramente) agli oggetti non più presenti, di qualunque specie questi siano (trascendenti il soggetto), giacchè la memoria vera e propria si riferisce sempre a ciò che fu vissuto dal soggetto, agli atti compiuti in passato per apprendere gli oggetti (solo ciò che fu vissuto può esser ricordato e solo ciò che è considerato in rapporto a un atto compiuto dal soggetto si può dire che sia stato vissuto). Naturalmente il ricordare stesso, in determinate condizioni, può esser obbietto di riflessione e quindi formar materia di un giudizio, ma quest'ultimo si aggiunge al fatto della memoria, e non lo costituisce.

Il passato, ricostruito per virtù della memoria, viene a coesistere col presente ed in certe condizioni è anche contrapposto ad esso. L'atto del ricordare non può essere che qualcosa di attuale e quindi qualcosa di realizzantesi nel presente, e poichè nessun atto psichico può esistere senza un obbietto a cui sia rivolto e quindi senza un proprio contenuto, altrimenti non potrebbe nemmeno essere distinto dagli altri fatti psichici, anche il fatto del ricordare deve avere un proprio termine (è chiaro che per ricordare biso-

gna ricordare qualche cosa). Codesto termine però, mentre, in quanto inscindibile dall'atto, presenta la stessa evidenza dell'atto ed è, come questo, obbietto della percezione interna, in quanto è riferito al passato, in quanto vuole essere valido per il passato, non è evidente e può essere erroneo. Non v'è davvero bisogno d'insistere su questo, che in certe circostanze si possono avere immagini o contenuti rappresentativi, i quali si possono riferire al passato senza che si sia sicuri della loro validità e senza che s'abbia modo di eliminare ogni dubbio. Sono note le varie specie di illusioni mnemaniche. Si impone la necessità pertanto di fare la distinzione fra il contenuto presente dell'atto mnemonico ed il valore che esso assume coll'essere riferito al passato, tanto più che si può dare anche il caso che il contenuto presente o l'immagine sembri che sia confrontata coll'oggetto o fatto passato, o sia appreso come più o meno adeguato ad esso.

Che consistenza, si domanda, può avere l'oggetto ricordato che non c'è più, e che quindi è qualcosa d'inattuale e come può essere confrontato col contenuto attuale di coscienza? Come si produce quella specie di sdoppiamento del fatto complesso del ricordo in qualcosa che è allogato nel presente e qualcosa che è allogato nel passato? La risposta, sembra, può essere solo questa, che il contenuto, quale può trovarsi realizzato nella coscienza in un certo momento — per l'atto di ricordare, s'intende —, è appreso «come insufficiente» a realizzare in modo compiuto l'esperienza passata, la quale, pur non essendo nel momento attuale, ha lasciato «tracce», segni che vogliono esser tradotti in realtà, ha lasciate «disposizioni» che vogliono essere esplicate. Finchè questo non accade, il contenuto di coscienza si rivelerà inadeguato. Le tracce, le disposizioni a cui s'è accennato, assumono così il valore di criterii per decidere del grado d'adeguazione (sufficienza rappresentativa) del contenuto presente all'obbietto reale passato. Con ciò naturalmente non è chiarito il fatto essenziale della memoria, che è il riferimento al passato o meglio l'esigenza della traduzione delle tracce o

disposizioni in obbietti allogati nel passato e quindi perfettamente distinti dal presente. Come ciò che è stato realizzato nella coscienza lasciando delle tracce, determinando disposizioni, venga ad assumere il valore di obbietto e non di obbietto presente od attuale, ma di obbietto passato, di obbietto che non è più, ma è stato, di obbietto che, distaccato come è dal presente, non offre garanzia sicura della sua validità, questo è il fatto essenziale della memoria, e questo importa chiarire. Si può ben dire, se si vuole, che la costituzione dell'inattuale passato è imposta in certo senso dall'inconciliabilità, dall'incompatibilità della condizione in cui in ciascun momento si trova il soggetto colla condizione o situazione in cui il soggetto si trovava quando l'obbietto o fatto passato fu attuale. Ma non bisogna farsi molte illusioni sul valore di tale spiegazione, poichè è sempre ammessa come determinazione funzionale originaria quella di dare consistenza in un certo senso al passato, considerandolo oggetto d'apprendimento, quando esso non è più. Non bisogna mai perdere di vista che l'essenza della memoria è nell'atto di riferimento al passato. Non si vede come si potrebbe giungere alla coscienza del passato e come si sarebbe potuto attribuire un significato a questa parola, senza l'attitudine originaria nel soggetto di dare consistenza mediante la memoria all'inattuale e di riferirsi ad esso apprendendolo come oggetto (come ciò che è stato). Tale attitudine originaria fa riscontro veramente a quella percettiva; chi ne fosse sfornito verrebbe a trovarsi in riguardo all'apprendimento del passato presso a poco nella condizione in cui si trova il cieco nato in riguardo all'apprendimento della luce, del colore ecc.

Si può parlare, se si vuole, dei giudizi tetici di memoria, come di giudizii intuitivi; solo che non bisogna dimenticare la differenza che separa i giudizi mnemonici da quelli percettivi e più specialmente dai giudizii intuitivi della percezione interna che sono, come dicemmo, i soli evidenti (di fatto). I giudizi della memoria presentano le maggiori affinità coi giudizi affermativi tetici della percezione esterna:

nella percezione esterna c'è il distacco dell'oggetto dal soggetto (oltre che in ordine a qualità) in ordine a spazio, mentre nella memoria c'è il distacco in ordine a tempo. Ciò che è ricordato è bensì considerato come avente radice nell'unità in cui ha radice l'atto percettivo al pari di tutti gli altri atti psichici, ma, presentandosi come sottratto al possesso reale od attuale del soggetto, assume il significato d'estraneità al soggetto. Questa poi può presentare variazioni di grado che vanno da un minimo ad un massimo in cui sembra che il ricordo abbia perduto ogni contatto col soggetto. Il soggetto in fondo è capace di ricordare in quanto è capace di rappresentarsi il prolungamento della propria vita cosciente nel tempo passato. I ricordi corrispondono alle percezioni dell'Io passato (rappresentato). L'esistenza del passato è garantita dall'attualità del presente.

XIII.

La cognizione sperimentale.

Abbiamo detto che non è lecito parlare d'« evidenza congetturale » o di « supposizione evidente », come qualcuno ha fatto a proposito della memoria. Ed ora possiamo aggiungere che non ha senso parlare di gradi d'evidenza, come si parla di gradi diversi di probabilità, di sicurezza ecc. Nei casi in cui viene fatto d'apprendere la verità, e d'apprenderla con evidenza, come è escluso ogni dubbio, così è esclusa ogni possibilità di graduazione: non ha senso parlare di un più o di un meno d'evidenza come non ha senso parlare di un più o di un meno di verità. La verità è quel che è, e s'impone alla mente, per ciò che riluce di propria evidenza. Naturalmente con ciò non si vuol dire nè che la verità, anche se evidente, sia colta sempre, per così dire, di un tratto, senza sforzo, senza lavoro e senza deviazioni, nè che sia escluso ogni errore nell'apprendimento dell'evidenza.

Nel caso in cui le cognizioni non presentino il carattere dell'evidenza, sorge la necessità di determinare il grado di loro validità, dato che non tutte le cognizioni non evidenti sono false. Di qui il valore della determinazione del grado di probabilità e quindi la graduazione della sicurezza delle cognizioni, ma è chiaro che il vario grado di probabilità o di sicurezza in qualunque modo sia stabilito o misurato, si riferisce sempre al contenuto delle cognizioni e non all'atto (funzione) giudicativo, il quale, quando non è evidente, non può essere che cieco. Ora l'atto giudicativo cieco, non contenendo in sè la garanzia della propria verità, deve cercarla in altro, e secondo che riesce a trovarla con una o con altra forma di mediazione, potrà assumere il valore di giudizio enunciante una verità certa per dimostrazione o deduzione ovvero una cognizione puramente probabile.

La generalizzazione empirica, che ha tanta importanza nelle forme di conoscenza sperimentale, non è che probabile. Nessun progresso nella cognizione umana sarebbe possibile senza l'apprendimento di nessi o di relazioni fra universali, ma tali nessi non possono essere messi tutti allo stesso livello e non hanno tutti lo stesso valore. Il considerare tutti gli uomini come mortali, p. es., è il resultato di una generalizzazione empirica, perchè l'affermazione del nesso fra uomo e mortale non ha altra garanzia che l'esperienza costante. Anche quando si sostituisca ad una generalizzazione meno estesa una più estesa, finchè il nesso è nesso tra fatti e non nesso fra nozioni (nesso razionale d'evidenza *a priori*), è sempre di ordine sperimentale, e quindi dal punto di vista conoscitivo non può avere che valore di probabilità. Una volta che l'enunciazione di una relazione è fondata sullà considerazione dei casi particolari e quindi sulla considerazione del loro numero e non già sulla considerazione delle nozioni per sè, non s'esce dalla sfera della conoscenza sperimentale.

Il che poi non toglie che anche i nessi, e quindi le leggi particolari assumano veramente significato per la conoscenza solo nei limiti in cui più o meno direttamente si trovino

sotto il dominio e il controllo di principii razionali. Se è errore cancellare ogni differenza fra le conoscenze *a posteriori* od empiriche e quelle *a priori* o razionali, è parimente errore isolare le due forme di conoscenza, quasi che nelle conoscenze induttive sperimentali, p. es., si possa fare a meno di ogni fondamento razionale, il quale invece non potrebbe mancare mai nelle conoscenze deduttive. Le due specie di conoscenze, « deduttiva » ed « induttiva », differiscono bensì per il diverso fondamento razionale che hanno, non già perchè le une abbiano e le altre non abbiano fondamento razionale. Intanto l'induzione non può essere fondata solo sull'osservazione, non foss'altro perchè la previsione induttiva è giustificabile mediante il calcolo di probabilità pervaso dall'evidenza matematica, mentre la credenza nella validità del nesso associativo è cieca e non è giustificabile che per mezzo dell'abitudine, e comunque, per condizioni psicologiche del soggetto. Lo stesso STUART MILL, che, come si sa, nega ogni fecondità conoscitiva al sillogismo, e tende a considerare finanche le verità matematiche come verità induttive, annotando l'opera di J. MILL, *Analisi dei fenomeni psichici*, mostra di rendersi conto della necessità di distinguere fra processo associativo e processo induttivo, come quando, p. es., dice che se la credenza non è niente più che associazione, non può essere considerata azione della ragione. Un'associazione salda quanto si vuole, egli dice, non offre garanzia sufficiente che i fatti corrispondenti della natura esterna siano realmente connessi fra loro. La teoria associativa viene ad eliminare ogni differenza fra l'affermazione dello scienziato determinata dalla ragione, affermazione che non può non avere come necessario correlato l'esistenza di rapporti reali (di successione, coesistenza) tra i fatti e tra gli obbietti, e l'affermazione di un mentecatto, ecc. che determinata dalla pura associazione collega le idee come possono essere suggerite dal caso. Senonchè si rimane sorpresi quando lo stesso MILL in un'altra annotazione all'opera del padre sostiene che dev'essere concesso a JAMES MILL che un'associazione tanto salda da escludere qualsiasi suggestione differente può deter-

minare una credenza capace di offrire resistenza ad un'altra credenza, che sia fondata sopra un'associazione meno salda. La prevalenza di una credenza rispetto ad un'altra non sarebbe determinata così da motivi razionali, bensì dalla forza delle associazioni: credenza ed associazione verrebbero così a coincidere. Il Mill da una parte dice di non conoscere altro caso di incompatibilità fra i pensieri che l'incompatibilità della presenza con l'assenza di un'idea o di un pensiero, e dall'altra dice che coll'idea dell'essere è presente (vale a dire associata) sempre l'idea del non essere (« noi siamo coscienti della presenza di una cosa solo col riferimento alla sua assenza »). Ora non si vede come si possa parlare più d'incompatibilità, e in ogni modo come questa possa compiere l'ufficio che le è attribuito, senza oltrepassare la veduta associativa. Il contrasto tra le due posizioni non potrebbe esser maggiore.

È necessario dunque stabilire il fondamento razionale del processo induttivo. Fu posto da taluni nel principio di causalità o in quello dell'uniformità del corso dei fenomeni naturali, ma è facile osservare che se per la determinazione dei nessi causali concreti e particolari (leggi) fosse necessario ammettere come presupposto la credenza nel valore di principii generali, la scepsi humiana sarebbe inevitabile ed insieme legittima. La dimostrazione del valore della legge causale p. es. non è possibile nè deduttivamente, nè induttivamente. Tale legge non è deducibile da un principio razionale necessario ed universale, evidente, *a priori*, e non è attingibile dai fatti particolari, di qualunque numero siano supposti. Ma non è affatto necessario supporre come dimostrata la causalità in generale per potere legittimamente proporsi di determinare le cause particolari, come del resto non è necessario supporre provata l'esistenza e la validità delle leggi per avere il diritto di spiegare i fenomeni. Spiegando i fenomeni si viene a dimostrare l'esistenza delle leggi e ad avvalorare la credenza nella causalità. Il fondamento ed insieme il mezzo di legittimazione delle cause e delle leggi si trovano nella spiegazione dei fenomeni. Non è perchè

crediamo nella causalità e nelle leggi in astratto che ci proponiamo ed abbiamo diritto di spiegare i fenomeni, ma è spiegando i fenomeni, vale a dire stabilendo nessi costanti ed aventi speciali prerogative rispetto ad altri nessi fra gli antecedenti ed i conseguenti, che si giunge a dare un fondamento saldo alla credenza nella causa e nella legge. Il problema della causalità e della legge è ricondotto così al problema dell'induzione.

Ora l'induzione attinge tutto il suo valore dal grado e dalla misura in cui pone in chiaro la preferibilità di un'ipotesi rispetto ad altre ipotesi che possono essere escogitate per la spiegazione di un fenomeno o di un complesso di fenomeni particolari. Il fatto da spiegare, appunto perchè può trovarsi in connessione con condizioni diverse (antecedenti molteplici), apre il campo a parecchie supposizioni, fra le quali è possibile decidere, fondandosi sui criterii che valgono ogni volta che si tratta di decidere appunto della validità di un'ipotesi in confronto di altre *concorrenti*. L'ipotesi che resulta preferibile figura poi come la conchiusione rispetto a cui i casi osservati colle loro circostanze compiono l'ufficio di premesse (se è vera la supposizione *x*, devono essere constatati i fenomeni *a b c*; questi fenomeni sono constatati; dunque l'ipotesi risulta valida).

Quel che non deve essere perduto di vista è che fra l'affermazione della validità delle premesse e la negazione della validità dell'ipotesi non c'è contraddizione, perchè se ciò fosse, non sarebbe a parlare di induzione, ma di sillogismo. La contraddizione è fra l'affermazione della validità delle premesse e la negazione di un certo valore di probabilità dell'ipotesi. Una volta assicurata la validità dell'ipotesi colla verificazione delle conseguenze (mentalmente anticipate), il grado della probabilità in confronto delle ipotesi *concorrenti con essa* alla spiegazione del fenomeno, non può esser che massimo.

Non è, dicevamo, in base alla coscienza dell'assoluta validità del principio di causalità che sono ricercati e stabiliti i nessi di dipendenza e le uniformità costanti nei rapporti

tra fatti ed obbietti, ma questi sono determinati per tradurre in termini intelligibili l'esperienza, prescindendo dalla rappresentazione cosciente di qualsiasi principio o norma generale; e diciamo tradurre in termini intelligibili, perchè i nessi di dipendenza e di uniformità non sono imposti dal soggetto alla realtà per il conseguimento di scopi estranei alla conoscenza (scopi pratici ecc.), ma sono determinati e fissati secondo le indicazioni che vengono dall'esperienza. La causalità e la legalità non sono da concepire come fini della ricerca aventi valore per sè, bensì quali mezzi messi in opera dall'intelletto affine di dare un ordinamento razionale alle nostre conoscenze. Se nel mondo non vi fossero realmente nessi costanti, se tutto potesse nascere da tutto e se per tale rispetto l'essere equivalesse al non essere ed il non essere all'essere, non solo non avrebbe senso la ricerca delle leggi e delle cause, ma non sarebbe nemmeno possibile. Constatando in determinate condizioni per un verso la verificazione delle anticipazioni mentali nella realtà, e per l'altro certe forme di regolarità, di uniformità e di costanza nel corso dei fenomeni, si giunge all'idea della causalità come legge universale.

Non si può parlare di conoscenza *a priori* del principio di causalità perchè la necessità del nesso causale non risulta senz'altro — e direttamente — dall'analisi di certe nozioni. Ciò che accade può esser pensato, anche se si prescinde da ogni pensiero della causa corrispondente. Non si può dire che per ciò stesso che penso il fatto A, io debba pensare alla sua causa (non posso dire: « non c'è il pensiero d'A che non sia il pensiero della causa d'A »). Solo perchè la idea del caos fenomenico (sottratto ad ogni forma di regolarità e quindi ad ogni legalità e causalità) si rivela del tutto inadeguato ai dati dell'esperienza ed alle esigenze della ragione, s'è indotti a credere nel valore dal principio di causalità.

Si può bene concedere che l'idea di un divenire non causato non è per sè idea contradittoria, ma non cessa per questo d'essere vero che, confrontando l'idea di un divenire senza causa (l'idea di un fatto non dipendente da qual-

cos'altro) e l'idea di un divenire regolato da cause e da leggi (connessione dei fenomeni secondo un certo ordine), s'impone la considerazione della preferibilità della seconda idea rispetto alla prima. Mentre l'idea della causalità e della legalità riesce a soddisfare le esigenze della ragione ed insieme dell'esperienza, l'idea opposta non presenta in fondo altro titolo (titolo negativo) che quello della non contraddittorietà. Quando si tiene presente poi che il concetto del divenire, connesso com'è col continuo temporale, implica il concetto di processo, di connessione intima dei diversi momenti, deve apparire del tutto giustificata la credenza nella causalità come nel principio della conoscibilità e della realtà e deve parere anche del tutto legittima l'applicazione del principio di causa *a tutto* il reale.

XIV.

Conclusione: autonomia e originarietà della funzione conoscitiva.

Fissiamo ora i punti principali della dottrina che abbiamo svolto. Non v'è conoscenza senza la garenzia del raggiungimento della verità in determinate condizioni. La verità è adeguazione della mente all'oggetto. Il soggetto non acquista coscienza dell'adeguazione all'oggetto se non riferendosi ai caratteri di certi atti conoscitivi, o giudizii, in confronto d'altri. Se taluni di questi atti, presentando prerogative speciali, non potessero dare assicurazione della loro validità e quindi dell'esistenza dell'oggetto corrispondente, non vi sarebbe modo di distinguere tra verità e falsità, fra verità ed errore, e non sarebbe lecito nemmeno parlare di conoscenza. In realtà le conoscenze hanno valore diverso in quanto ve ne sono alcune che recano con sè la nota della certezza e della verità, mentre ve ne sono altre che hanno bisogno d'essere dimostrate, qualunque sia il mezzo a cui la mente può

fare ricorso per la prova. Il carattere peculiare per cui la prima specie di conoscenza si distingue dalle altre è l'*evidenza*, la quale esprime solo il fatto che vi sono conoscenze che recano in sè la garanzia della loro validità. Riflettendo sulle varie specie di conoscenza e severando le conoscenze immediatamente evidenti da quelle non evidenti, si trova che le prime sono di due sole specie (percezione interna — evidenza di fatto —, e assiomi — evidenza di ragione —), mentre le altre (percezione esterna, memoria, inferenza nelle sue varie specie), attingono principalmente il loro significato dal rapporto in cui possono essere messe colle conoscenze immediatamente evidenti. Sono queste che compiono l'ufficio di misura e di termine ultimo di riferimento delle altre cognizioni.

Confrontando tra loro le varie specie di conoscenza si possono determinare le differenti condizioni di loro realizzazione. Nella percezione esterna soggetto ed oggetto formano una vera dualità, mentre nella percezione interna costituiscono un'unità; nella percezione esterna il distacco fra soggetto ed oggetto è dato dalla distanza, ed è di ordine, diciamo così, spaziale, nella memoria, invece, è di ordine temporale. Le due forme di conoscenza che recano in sè la garanzia della propria validità, sono le conoscenze riferentisi ai fatti psichici della coscienza singola, e quelle relative a determinati rapporti fra idee (assiomi). L'una forma di conoscenza si riferisce a dati di fatto (esistenze), l'altra a forme di necessità razionale (incompatibilità, impossibilità).

Tutte le conoscenze sperimentali hanno come termine ultimo di riferimento i dati della esperienza personale (o percezione interna): tutte le conoscenze di ordine razionale hanno come loro termine ultimo di riferimento gli assiomi o verità immediatamente rilucenti di propria evidenza. Naturalmente il progressivo sviluppo della conoscenza si compie mediante la unione dei dati di fatto colle verità assiomatiche, connessione sottoposta a regole che è ufficio della logica stabilire. Le conoscenze immediate sperimentali, in quanto sono constatazioni di fatti, consistono in atti giudicativi assertori affermativi (giudizii tetici semplici); le conoscenze

riferentisi a verità assiomatiche, in quanto si riferiscono a relazioni fra idee, consistono in giudizii apodittici negativi (giudizii tetici con materia complessa). Tali conocenze, perciò che esprimono rapporti di incompatibilità o di impossibilità dell'opposto, non possono mai avere natura affermativa, appunto perchè prescindono da ogni considerazione dell'esistenza dei loro oggetti.[1] Una volta che la conoscenza a priori ha significazione ipotetica negativa, ogni specie di limitazione della sua validità, piuttosto che esserne una naturale conseguenza, ne sarebbe la contraddizione. Non si vede, p. es. che significato può avere il dire che il principio di contraddizione (*a* non può essere *non-a*), vale solo per i fenomeni e non per le cose in sè.

*
* *

Dalla discussione che abbiamo fatto intorno ai fondamenti ultimi della conoscenza umana resulta, mi pare, confermato fra l'altro che il rapporto conoscitivo possiamo bensì chiarirlo e determinarlo nei suoi elementi, nelle sue forme, nei suoi aspetti, fondandoci su ciò che osserviamo e sperimentiamo in noi stessi nell'atto che conosciamo, ma non possiamo presumere di «spiegarlo» o di ridurlo ad altro. Conoscendo,

---

[1] Naturalmente non bisogna perdere di vista la distinzione fra atto di coscienza o di conoscenza e l'obbietto — che può essere di specie differenti, a priori ed a posteriori, sperimentale ed ideale, positivo e negativo, diretto ed indiretto e così via — al quale l'atto di coscienza o di conoscenza si riferisce. Il fatto che le conoscenze *a priori* siano presenti alla coscienza non altera la loro natura trasformandole in determinazioni della coscienza. L'essere presenti alla coscienza è condizione del riconoscimento del valore a priori delle conoscenze, e quindi non può avere per effetto la loro alterazione. La coscienza e la conoscenza, in tale caso, verrebbero meno al loro compito e perderebbero ogni significato. Non si vede nemmeno come si sarebbe potuti giungere alla distinzione fra conoscenza a priori e conoscenza a posteriori, una volta che entrambe, per il fatto d'essere nella coscienza, verrebbero tutte ad assumere eguale valore. L'essere nella coscienza non ha il significato di premessa da cui sia deducibile il valore. Alla stessa maniera che la percezione interna non può assumere il significato di conoscenza apodittica per il fatto che ha per obbietto conoscenze apodittiche, così non si può dire che queste divengano assertorie per il fatto che entrano nel campo dell'esperienza interna.

noi abbiamo coscienza di *non essere* semplicemente, ma di riferirci ad *altro*.

La nozione di conoscenza, formata dalla riflessione sopra una particolare categoria d'atti psichici, ha importanza anche per questo, che solo riferendosi ad essa è possibile dare ragione di concetti della maggiore importanza come quelli di realtà, di obbiettività, di in sè ecc. A tali concetti, come è facile capire, la mente umana non sarebbe mai giunta, se, riflettendo su certe funzioni psichiche, non avesse fermato l'attenzione sui resultati a cui le stesse funzioni necessariamente mettono capo. Non si vede come si sarebbe potuti arrivare al concetto dell'in sè, se la funzione conoscitiva non avesse avuto per compito di rivelare l'in sè delle cose, di determinare e fissare l'obbietto in quanto indipendente dal rapporto in cui in un certo momento si può trovare colla coscienza singola. Si dica pure che l'uomo giunge al concetto di ciò che è in sè attraverso la propria coscienza, ma non si dimentichi, anzitutto, che bisogna stabilire come il soggetto arrivi a considerare sè stesso come essere: poi non deve esser trascurato che ogni estensione analogica, ogni tendenza antropomofizzatrice non è che un modo per indicare gli atti del pensiero rivolti ad affermare altri esseri ed obbietti diversi da noi. Altro è vivere psichicamente in noi ed in altri (per mezzo dell'imitazione, della simpatia ecc.), ed altro è riconoscere che di là da noi si trovano individui ed esseri, in grado diverso, simili a noi.

Del resto l'idea di un obbietto e di un essere in sè è così naturale, direi, all'intelligenza umana che anche quando, assumendo l'atteggiamento di scettici, si nega alla mente il potere di raggiungere la realtà, si viene a recare indirettamente la prova del valore della funzione conoscitiva, perchè non si capisce come avrebbe potuto avere origine l'esigenza della verità obbiettiva, se questa mai e per nessuna via fosse stata colta, nè si intende come e perchè si dovrebbe imporre con tanta forza alla coscienza l'esigenza della verità quando poi questa fosse parola del tutto vuota di significato. E, si noti, se vi sono individui, i quali hanno per così dire

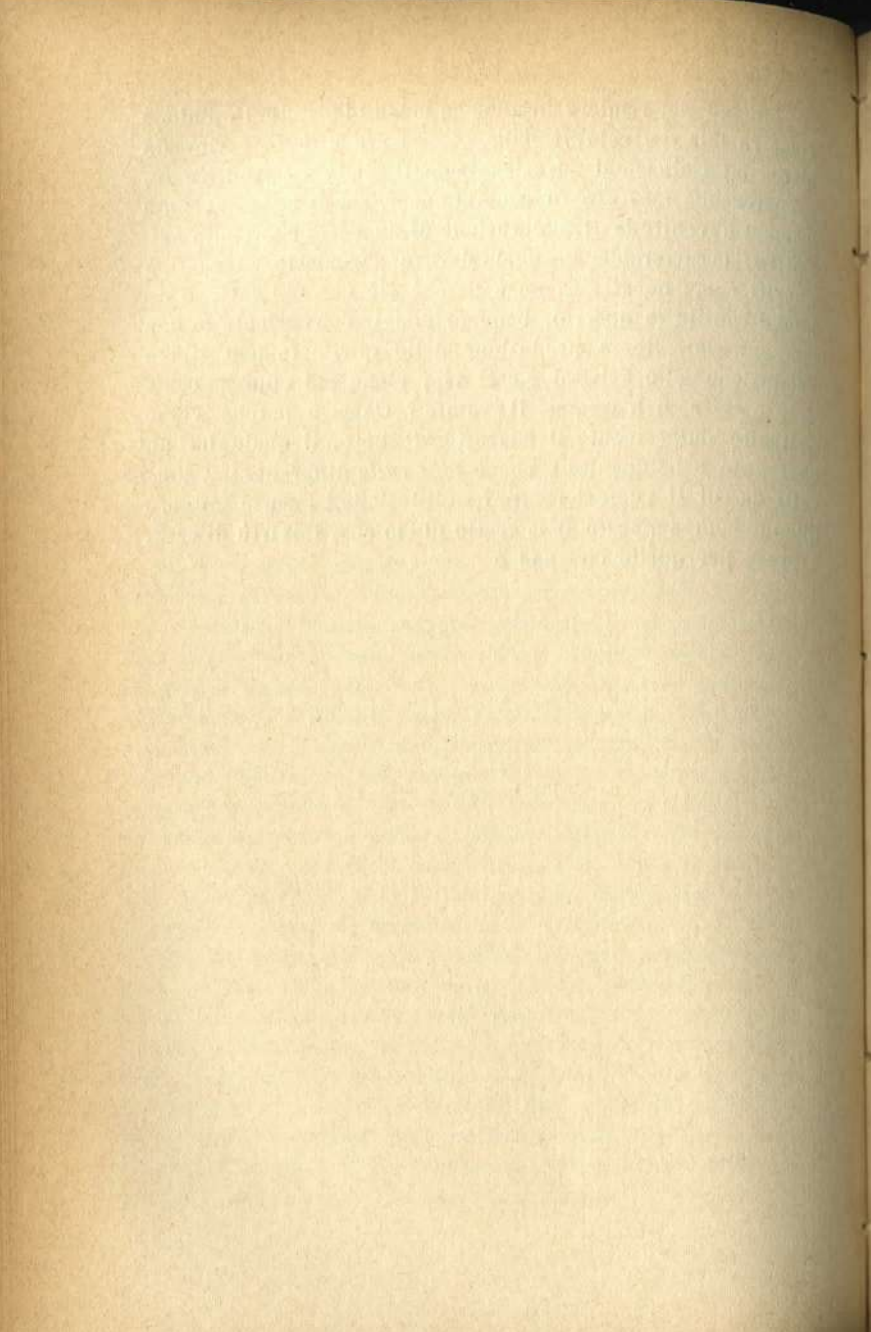
una vera e propria «iperestesia» per la verità, questi sono gli scettici, per lo meno una certa categoria d'essi. Vi sono, infatti, degli scettici che sono tali perchè loro sembra non attuato nè attuabile in tutto lo svolgimento della conoscenza umana, quell'idea della conoscenza perfetta e della verità che sembra loro brilli dinanzi alla mente; e vi sono gli scettici che o trovano contraddittoria la nozione stessa di conoscenza, ovvero la credono illusoria. Gli uni sono scettici perchè hanno un concetto, si potrebbe dire, troppo puro della conoscenza; gli altri, perchè non attribuiscono alcuna realtà alla conoscenza, e quindi reputano l'idea della verità una pura «finzione». I primi, mi pare, si contraddicono, in quanto negano valore alla conoscenza umana nell'atto stesso che ne dimostrano l'efficienza; non si vede, infatti, donde essi abbiano potuto attingere l'idea della verità, costituirne una specie d'ideale che serve loro di regola per giudicare delle particolari manifestazioni dell'attività conoscitiva, quando poi dichiarano la funzione conoscitiva inetta a raggiungere lo scopo a cui dovrebbe tendere. Come possono parlare di «dovrebbe», una volta che viene a mancare il mezzo di definire la natura della conoscenza e quindi della verità? O la funzione conoscitiva è ammessa come atta a produrre effetti utili, nel quale caso soltanto può avere consistenza l'ideale della verità (*il dovere essere* della verità) formulabile sempre per mezzo di principii, ed allora si rivela ingiustificato lo scetticismo in riguardo all'attuazione dell'ideale della verità, non foss'altro perchè la coscienza dell'impossibilità di raggiungere in determinate condizioni e per determinate ragioni la verità, è già l'enunciazione di una verità; o la funzione conoscitiva non è ammessa come efficace, ed allora non si vede perchè di essa si discuta e si parli. La stessa costruzione dell'ideale della verità appare da tale punto di vista un nonsenso, ed una volta che viene a mancare un tale ideale perde ogni significato il giudizio circa l'inadeguazione dei mezzi per realizzarlo.

L'altra categoria di scettici, negando alla mente non solo la capacità di cogliere la verità, ma l'esistenza stessa della

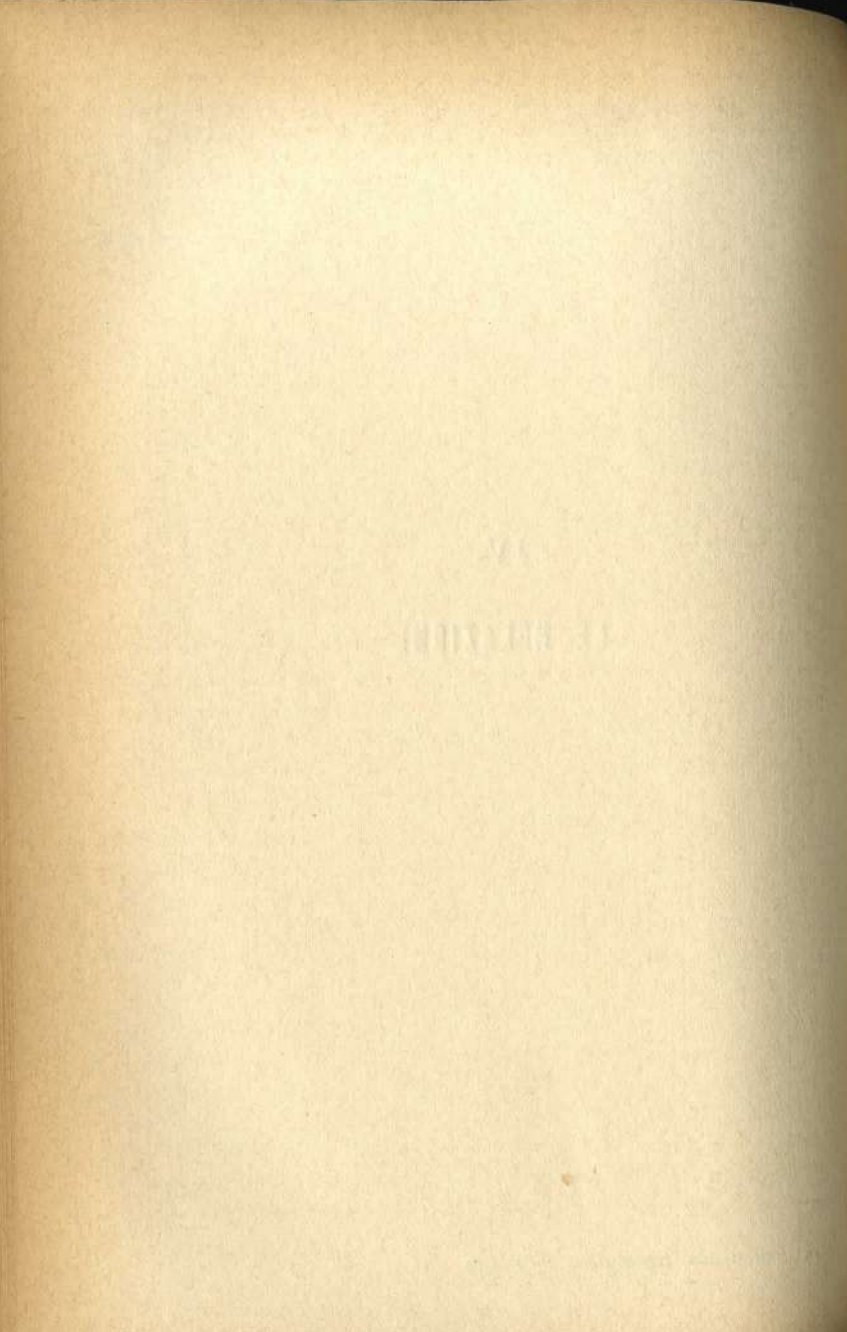
verità e la possibilità della conoscenza, mostrano d'essere certamente più coerenti; solo che essi dimenticano due cose, quella di dire in modo chiaro e intelligibile per quale via si sia potuta generare l'illusione della verità e si sia giunti al concetto di conoscenza, quando questa non significa nulla, e l'altra di dirci come essi stessi si siano potuti accorgere dell'illusorietà della conoscenza e possano anche avvisare ai mezzi più opportuni per correggerla. Parlare di superamento della conoscenza, negando ogni valore alla conoscenza, è contradittorio. La ragione, il pensiero non possono esser superati che ragionando e pensando, per fare la qual cosa occorre bene ammettere la validità della conoscenza che si intende invece negare e che solo a parole è negata.

I filosofi che, come il BRADLEY, il JOACHIM, il TAYLOR da una parte ed il BERGSON dall'altra, trovano contradittoria l'idea stessa della conoscenza, perchè col volere essere essa adeguazione, anzi, identificazione colla realtà, ha un compito che è la sua stessa negazione, trascurano 1°) che la conoscenza è tanto poco una impossibilità che è un fatto, il solo mezzo anzi con cui essi ne arrivano a proclamare la bancarotta; 2°) che l'eliminazione della dualità di conoscenza e realtà, conducendo all'annientamento del pensiero quale mezzo di rivelazione della realtà ed insieme di sè stesso, riproduce quello stadio della vita psichica ritenuto da tutti imperfetto e rudimentale, in cui c'è il puro agire, il puro vivere, il puro essere senza consapevolezza; 3°) che compito della conoscenza e della coscienza non è e non può essere quello d'annientarsi nella realtà, bensì quello di rispecchiare la realtà, di tradurla nel linguaggio proprio dell'intelligenza e della coscienza; 4°) che tutti i controsensi ed assurdità che s'è creduto di riscontrare nei concetti di conoscenza e di pensiero discorsivo, hanno origine da questo, che, non volendo accettare il pensiero per quel che è, e non trovandolo rispondente ad un concetto aprioristico, arbitrariamente foggiato, si son create difficoltà che non esistono o che scaturiscono solo dallo stesso assunto arbitrario che s'è creduto di dovere fare.

Del resto è notevole che qualunque sia il concetto a cui s'è creduto di potere ricorrere per chiarire il fatto della conoscenza, non solo ci s'è trovati di fronte a difficoltà insuperabili, ma s'è giunti sempre allo stesso resultato d'alterare, di falsare la conoscenza, e quindi di negarla. Tutti i tentativi di riduzione non sono che manifestazioni o conseguenze di un unico atteggiamento che è quello relativistico, essenzialmente negativo della verità. Il relativismo ha assunto un aspetto ed anche un nome differente a seconda delle circostanze, delle tendenze culturali dell'ambiente, conservando però sempre il carattere d'essere esclusivo dell'autonomia e dell'irreducibilità della funzione conoscitiva. Basta rappresentarsi nella memoria gli indirizzi gnoseologici che con rapidità direi vertiginosa, si sono succeduti negli ultimi anni per convincersi come tutti rappresentino variazioni di un unico motivo fondamentale, che è, come si diceva, il relativismo. Ed anzi, consultando la letteratura filosofica dei nostri tempi, si rimane sorpresi come spesso ai teorizzatori della cognizione umana, siano potute sfuggire osservazioni semplici e banali. Una delle teorie che ha avuto maggiore diffusione ed ha goduto maggiore credito presso scienziati e non scienziati, è quella detta economica; ora è facile osservare che l'essenziale dei processi mentali non è nel numero maggiore o minore di loro termini, ma nella peculiarità e diversità di rapporti fra codesti termini. E non si vede che cosa abbia a che fare con tutto questo l'economia. Nella conoscenza accanto ai processi d'identificazione, di semplificazione, si trovano i processi di distinzione, di complicazione. Il vario numero di mediazioni e la maggiore o minore semplicità non decide affatto della verità o della falsità; affermazioni più o meno semplici possono trovarsi tanto fra quelle vere quanto fra quelle false; anzi niente di più frequente che il riscontrare i giudizii veri più complicati di quelli falsi e viceversa giudizi falsi più semplici di quelli veri. D'altra parte nessuno vorrà sostenere che una conoscenza che per la sua generalità implichi altre conoscenze, sia più vera delle cognizioni particolari da cui essa fu ricavata.

Ma poi per rendere in qualche modo plausibile l'opinione relativa alla derivabilità della conoscenza e della verità da altre determinazioni ed atteggiamenti della vita spirituale, occorrerebbe mostrare in concreto come sia di fatto avvenuta o possa avvenire la trasfigurazione di un certo contenuto nell'altro; occorrerebbe insomma dare una risposta adeguata a quesiti come questi: Come e perchè ciò che nel fatto è solamente utile (o nocivo), bene (o male), conveniente (o non conveniente), libera produzione dello spirito (o non libera produzione dello spirito) e così via, viene poi appreso come vero o falso, e n'assume il valore? Come e perchè viene costruito dalla mente il concetto di vero, il quale ha un contenuto bene definito e che è *toto coelo* differente dai concetti da cui si vuole derivare? Un'illusione ha senso soltanto quando è presupposto il concetto di ciò che, in virtù di essa, è presa per quello che *non è*.

IV.

LE RELAZIONI

I.

Il concetto di relazione.

Il mondo, anche ad una prima considerazione, risulta un complesso, o se si vuole, un sistema di cose ed oggetti, trovantisi in molteplici relazioni tra loro. Approfondendo l'esame, si nota che ciascun oggetto, o ciascuna cosa, risulta di molteplici qualità o attributi, i quali alla loro volta, per il fatto stesso che si trovano unificati in cose od oggetti, sono in speciali relazioni tra loro. Tanto le qualità e quindi le cose, quanto le relazioni in cui le cose si trovano tra loro, vanno soggette a mutamenti, i quali, poi, per essere passaggio da uno stato ad un altro, implicano anche essi relazioni. Tra i mutamenti merita speciale menzione il movimento, che è appunto un cangiamento continuo di posizione. Le cose singole, dunque, possono passare per una serie di cangiamenti, e, specie per mezzo del movimento, le relazioni, in cui si trovano tra loro, possono parimenti mutare, in modo da avere ordinamenti o forme di aggregazioni sempre nuove. Ma ora noi nè dobbiamo fare un'enumerazione completa delle qualità costitutive degli oggetti e delle cose e delle varie specie di relazioni, nè dobbiamo fermarci a considerare le condizioni in cui si realizzano le varie specie di mutamenti nelle qualità e nelle relazioni. Noi volevamo solo richiamare l'attenzione sul fatto che è impossibile prendere a considerare quello che l'esperienza più comune ci presenta,

senza fare uso di certi termini, e quindi di certi concetti, i quali poi sono supposti del tutto chiari e intelligibili.

Tutti, sentendo pronunziare queste parole di «cosa», di «qualità», di «relazione», attribuiscono loro un significato più o meno definito, e non si sente affatto bisogno di muovere dalla determinazione precisa, esatta degli stessi concetti. È ammesso implicitamente che ciascuna cosa costituisce un reale, almeno entro certi limiti, per sè stante; che non vi è cosa che non presenti certe qualità che valgono a caratterizzarla, che non vi è una cosa isolata, ma ve ne sono molte in relazione tra loro; ma tutto questo è come sottinteso nell'esplicazione concreta del pensiero e non forma oggetto di speciale riflessione.

Se quello che abbiamo detto accade per tutti i termini e nozioni fondamentali (categorie), a maggior ragione deve accadere per quella nozione, che, entrando come elemento costitutivo in tutte le altre, sembra che abbia un doppio titolo per essere considerata come originaria e fondamentale: intendiamo parlare della «relazione». Tutti continuamente adoperano questa parola, e tutti, udendola pronunziare, ne intendono il significato. D'altra parte non è possibile compiere un atto, sia pure elementare, di pensiero, senza «riferire», senza utilizzare quindi il concetto di relazione, come non è possibile considerare un oggetto prescindendo dalle relazioni intrinseche o costitutive di esso, o estrinseche ad esso. Ma appena si domanda che cosa è propriamente una relazione, sorgono le maggiori difficoltà e le maggiori incertezze. In fondo accade della nozione di relazione, quello che S. Agostino disse accadere della nozione di tempo, che essa, cioè, riesce abbastanza chiara, finchè non diviene per sè oggetto di pensiero, ma riesce al massimo grado oscura, appena si tenta di definirla.

Ma in che modo può accadere che una nozione tanto fondamentale — sia come organo di cognizione che come elemento costitutivo della realtà — da un certo punto di vista risulti del tutto chiara e da un altro punto di vista appaia del tutto oscura? La risposta che subito viene in mente, è che

essa costituisce uno di quei dati o fatti ultimi, irreducibili, che tutti, in date condizioni, possono sperimentare, ed anche indicare, o illustrare con esempii (col citare casi simili o applicazioni), ma che nessuno può chiarire, spiegare e ridurre ad altro; e non vi ha dubbio che la relazione entra nel numero dei casi accennati, in quanto, effettivamente — e risulterà evidente da tutto quello che andremo dicendo — costituisce un fatto ultimo e irreducibile. Ciò non toglie che sia del tutto legittimo domandarsi quale sia il significato che si intende attribuire al termine di relazione, ogni volta che esso è adoperato. Dal momento che nel discorso non è possibile fare a meno di servirsi della parola relazione, con la sicurezza di essere completamente compresi da chiunque ascolta, deve essere riconosciuto legittimo il tentativo di fissare il contenuto di un tale concetto.

Ora se con la parola «qualità» si tende ad indicare l'elemento costitutivo di ciascuna cosa per sè presa, con la parola «relazione» si indica il modo di comportarsi di una cosa rispetto ad un'altra. Non è la cosa, l'oggetto isolato, che è preso in considerazione, ma è la cosa, l'oggetto rispetto ad altro, e quindi ad un'altra cosa, ad un altro oggetto. Con ciò non si può avere, naturalmente, l'illusione d'avere caratterizzato e definito la relazione, perchè, in fondo, le espressioni di «comportarsi verso», di «considerazione rispetto» riescono intelligibili in quanto implicano già la relazione. Esse, per sè prese, sono nozioni tanto vaghe ed indeterminate, che non valgono certo a dare un contenuto bene definito alla relazione, quando questa già non fosse in qualche modo presente alla mente, per essere stata appresa. Le espressioni a cui s'è accennato valgono, in ogni modo, ad indicare la direzione, in cui deve essere tentata la determinazione della natura della relazione. Del resto la nozione di relazione, coll'esprimere quello che è comune a tutte le relazioni, non può avere che un significato molto generale ed astratto. Di relazioni, e lo vedremo a suo tempo, ne esistono di specie differenti, e tanto più differenti, quanto più diversi sono gli ufficii che esse compiono nella realtà e nella

conoscenza. Caratterizzare la relazione per sè presa è fissare quello che tutte le relazioni hanno di comune: ora quello che tutte le relazioni hanno di comune, non può essere che qualche cosa di molto generale ed astratto.

In sostanza, la relazione, negativamente, esprime questo fatto, che nessuna cosa, nessun elemento della realtà esiste isolato, come d'altra parte nessun atto di pensiero può rimanere chiuso in sè stesso. Domandarsi perchè il mondo della realtà e quello del pensiero siano fatti così e non altrimenti, è domandarsi, si capisce, un non senso. Còmpito dell'intelligenza umana può essere quello di determinare la natura della realtà che è già, e non quello di speculare sul perchè è così e non altrimenti, o anche quello di speculare intorno ai modi, per cui la realtà è giunta ad assumere i caratteri generali che ora presenta. Si può anche, per ipotesi, parlare dell'esistenza di un elemento di realtà isolato, perchè il pensiero dell'elemento isolato non è per sè contradittorio, ma riman vero che una tale ipotesi, per sè infeconda, non può avere altro valore che quello di dimostrare, in via indiretta, la necessità di uscire dall'isolamento sia nella realtà che nel pensiero. Non vi è realtà che non includa una molteplicità — molteplicità di cose, molteplicità di qualità e così via —, come d'altra parte non v'ha pensiero che non implichi nesso e riferimento ad altro. Chi parla della molteplicità come di qualcosa che sia appreso, parla di unione, o almeno di possibilità di unione, perchè non vi è molteplicità senza parti o elementi onde essa risulta, e questi elementi e queste parti devono essere bene distinte fra loro, e non possono essere distinte senza essere riferite le une alle altre.

Da qualunque punto di vista si prenda a considerare la cosa, si trova che la relazione è elemento costitutivo della realtà come è elemento costitutivo del pensiero, e che la relazione può essere caratterizzata negativamente come *assenza di isolamento* e positivamente come *unione*. Vi è da una parte la molteplicità e dall'altra un necessario comportamento di ciascun elemento della molteplicità verso gli altri elementi

(*a parte subiecti* la considerazione di ciascun elemento rispetto agli altri elementi). Il comportamento a cui si accenna, come si diceva, è un'altra parola per indicare la relazione. Chi dice relazione, dice speciale legame di termini: solo che la parola «legame» deve essere presa in senso generale ed astratto, e non nel senso stretto di congiunzione o fusione, giacchè la relazione, intesa come legame, non esclude la differenza, la disparità, l'esclusione reciproca. Per il fatto che certi termini sono differenti, disparati o si escludono, sono già in relazione fra loro, e sono in relazione perchè ciascuno di essi si comporta in una certa maniera verso gli altri, o almeno ha tale natura che, realizzandosi certe condizioni, non può non essere considerato in date maniere rispetto agli altri.

Non vi è la relazione, ma vi sono le relazioni. Vi sono, cioè, maniere diverse di comportarsi di un termine di una molteplicità rispetto agli altri, come del resto in concreto non si trova realizzato il comportamento in senso generale ed astratto, ma si trova realizzato il comportamento in questa o quella maniera particolare. Se è dunque del tutto ingiustificata la speranza di poter definire la relazione, riducendola ad altro, è da riconoscere legittima quella di poterne stabilire il significato, riferendosi alle determinazioni particolari che la relazione viene assumendo nell'esperienza e nella conoscenza.

Chi dice relazione, abbiamo detto, dice legame, o, meglio, comportamento di ciascun elemento della molteplicità rispetto agli altri: qui importa precisar meglio il nostro pensiero. I termini di «legame», «comportamento» possono, per certi rispetti, generare equivoco. Il termine «legame» può essere concepito come un «*tertium quid*» che si aggiunga bensì ai termini isolatamente presi, ma che non cessi per questo di avere natura omogenea a quella dei termini: l'espressione «comportamento» può essere riconosciuta adeguata solo se accompagnata dall'aggiunta «verso altri termini». La relazione, pur essendo distinta dai termini che presuppone, non ha il valore di un termine aggiunto agli

altri, ma ha natura peculiare, per cui va distinta dai termini, e specialmente da ciascuno dei termini, quando sia isolatamente preso. La somiglianza, la differenza ecc. tra A e B non è un terzo termine che s'interponga, per così dire, tra i due, ma è di natura del tutto differente dai due termini, per quanto risulti dalla considerazione di entrambi. Sta qui il carattere specifico della relazione in confronto della qualità.

Fu ammesso da taluni che, considerata la relazione come qualcosa di derivante, bensì, dal concorso di molteplici termini, ma come qualcosa di eterogeneo ad essi, dovesse essere riguardata come una aggiunta fatta dalla mente agli oggetti o agli elementi, quali sono in realtà. Da tal punto di vista non sarebbe a parlare di relazioni reali, ma solo di relazioni ideali. La relazione reale implicherebbe presso a poco contradizione come l'espressione *ferro di legno*. Le relazioni d'identità, di differenza, di somiglianza, di eguaglianza, come non sono attributi degli oggetti singoli, così non sono attributi dei complessi di oggetti: esse ricevono ogni loro consistenza dalla considerazione che la mente fa degli oggetti singoli, confrontandoli tra loro; onde non potrebbero essere considerate che « vedute mentali ».

II.

Le relazioni psichiche.

Noi non dobbiamo ora discutere del concetto che ci possiamo e dobbiamo formare delle relazioni accennate di sopra, di somiglianza, di differenza, di identità ecc., perchè questo dovremo fare più tardi; ma importa stabilire qui se le relazioni, in generale, possano essere considerate tutte di natura mentale, o, meglio, di natura ideale. Naturalmente, per fare questo, non si deve fermare l'attenzione sopra un ordine speciale di relazioni, prescindendo da tutte le altre, ma

si deve tenere conto dei varii ordini di relazioni. Ed ecco che si impone la necessità di prendere in considerazione certe classi particolari di relazioni, su cui facilmente si sorvola, confrontandole con altre.

Ora una delle distinzioni che importa principalmente fare, è quella tra le relazioni che potremmo dire costitutive della coscienza e quelle «obbiettive» (prendendo questa parola «obbiettive» nel senso più generale). Le prime, come è noto, in quanto esprimono la natura della coscienza, sono le relazioni in cui il soggetto — centro di vita e di coscienza — si trova con l'oggetto. Dalle varie maniere di comportarsi del soggetto verso l'oggetto, come derivano le classi fondamentali di fatti psichici, così derivano anche le relazioni fondamentali in cui il soggetto si trova con l'oggetto. Il soggetto psichico, appunto perchè tale, non può fare a meno di dispiegare certe forme di attività: ora, agendo in date maniere, mentre viene a porsi in speciali relazioni con un oggetto, viene a considerare da punti di vista differenti questo stesso oggetto, mettendone in luce i tratti fondamentali. Si tratta di stabilire la natura di queste relazioni: sono da considerare come puramente ideali, o sono da considerare come reali? Il soggetto psichico, in quanto si rappresenta un certo oggetto, una qualità o un complesso di qualità, si trova in relazione con questo oggetto, come d'altra parte in quanto riconosce o rigetta un certo contenuto, in quanto afferma o nega, si pone parimenti in relazione con l'oggetto, dichiarandolo esistente o non esistente, e così potremo dire anche dell'interessamento verso un oggetto, che implica, anche esso, una peculiare relazione in cui il soggetto si trova con l'oggetto.

È chiaro che siffatte relazioni, in quanto sono costitutive della coscienza, non possono non essere reali, sempre, s'intende, che non si voglia enunciare la tesi davvero strabiliante, che il soggetto (condizione della coscienza) c'è in quanto è pensato o è rappresentato: nel qual caso poi rimarrebbe sempre da spiegare quale soggetto rappresenti o pensi, giacchè un pensare e un rappresentare senza un sog-

getto che pensi e rappresenti è un nonsenso. Anche quando si sia disposti a considerare il fatto come contenuto di un'attività rappresentativa, questa stessa attività non può mai essere considerata reale solo in quanto è rappresentata. In tesi generale, perchè la realtà possa essere considerata come contenuto di coscienza, bisogna bene ammettere la coscienza (e le azioni o relazioni costitutive di essa) come qualcosa di reale, sempre che non si voglia porre, per così dire, dietro una prima coscienza un'altra coscienza, per la quale poi si ripeterebbe lo stesso processo all'infinito. Le relazioni costitutive della coscienza devono essere considerate dunque come reali, come aventi esistenza indipendentemente dal fatto di essere pensate. Pertanto vi è tutta una classe di relazioni che non possono essere considerate senz'altro come ideali: esse non esistono in quanto sono pensate, ma sono pensate in quanto esistono. Onde poi risulta l'inammissibilità della tesi generale, che non vi siano relazioni che non siano ideali.

Prima d'andare innanzi importa dissipare un equivoco, che potrebbe assumere anche la forma di obbiezione. Le relazioni, si potrebbe osservare, che voi avete considerato come reali, sono sempre relazioni psichiche, relazioni costitutive della coscienza: ora questo conferma la verità della tesi che non vi sono relazioni che non siano di natura mentale. È evidente che bisogna fare distinzione tra le due questioni: quella della natura ideale o reale delle relazioni, e quella della determinazione della stessa natura reale, se, cioè, di ordine psichico o non psichico. Quando si parla della idealità, come contrapposta alla realtà, si considera specialmente il rapporto in cui l'oggetto si trova con la coscienza: è da ritenere di natura ideale ogni oggetto che c'è in quanto è pensato. Quando si vuole invece determinare l'oggetto già riconosciuto come reale, si prendono in considerazione gli attributi e le qualità, affine di stabilire se siano di ordine fisico o psichico. Le due questioni vanno mantenute distinte. Le relazioni costitutive della coscienza possono anche essere dette di natura mentale, in quanto sono di ordine psichico, ma non cessano per questo di essere reali — e non già

ideali —, in quanto esistono indipendentemente dal fatto di essere pensate. Esse non possono essere considerate come un prodotto della mente, perchè ogni prodotto suppone l'attività producente, e le relazioni psichiche non sono che un'altra parola per indicare questa stessa attività producente. Perchè le relazioni possano essere considerate vedute mentali, bisogna supporre l'esistenza della mente, e tale esistenza non può essere considerata alla sua volta veduta mentale: le relazioni costitutive della coscienza non esprimono che i modi di esistere della coscienza, o, se si vuole, del soggetto. Ora, dato che le relazioni costitutive della coscienza non sono ideali, ma reali, si deve bene conchiudere che non tutte le relazioni sono ideali.

III.

Le relazioni e la realtà dei termini.

E c'è un'altra osservazione della maggiore importanza da fare. Noi finora abbiamo supposto che la realtà delle relazioni sia per così dire sospesa alla realtà dei termini, ammettendo che non si possa parlare di relazioni, senza supporre esistenti i termini (« fondamenti »): ora si tratta di vedere se una tale tesi possa essere senz'altro accettata nella sua generalità, ovvero vada soggetta a restrizioni, limitazioni e ad eccezioni. Non può sfuggire che nel caso della coscienza, se è sicura l'esistenza di uno dei termini (« fondamento »), non lo è affatto l'esistenza dell'altro (il « termine » — preso in senso stretto — della relazione). Più che di relazione si dovrebbe parlare di « relativo ». Si sarebbe tratti a pensare che nel caso della coscienza solo impropriamente *o analogicamente* si possa parlare di relazioni. E anche tale osservazione potrebbe assumere il significato di obbiezione alla tesi di sopra sostenuta, che le relazioni di cocoscienza possono essere assunte a prova dell'esistenza di relazioni reali.

Basta riflettere un momento per vedere come il fatto che abbiamo detto riscontrarsi nella coscienza, si riscontra anche in certe altre categorie speciali di relazioni, in quelle dette p. es. comparative (relazioni di somiglianza, di differenza ecc.). Sembra che non si possa pertanto sfuggire alla necessità di riprendere in esame il concetto di relazione quale è ordinariamente inteso, insistendo sopratutto sulla distinzione tra *fondamento* e *termine* della relazione. Non v'ha dubbio che in moltissimi casi, potremmo dire nei casi ordinarii, ogni relazione suppone due termini (fondamenti) esistenti: la relazione di somiglianza, p. es., tra due animali, tra due piante, esiste tra oggetti entrambi esistenti. Parimenti se se si dice che *A* è maggiore o minore o uguale a *B* è ammessa l'esistenza dei due termini messi a confronto. La stessa cosa accade per la relazione di causa ed effetto, la quale esige che esista tanto ciò che produce e determina, quanto ciò che è prodotto e determinato: l'agente a rigore opera solo nel tempo in cui l'effetto è realizzato. Non vi è azione senza contatto temporale, ha insegnato Aristotele. Finchè dura l'azione è necessaria la coincidenza temporale dell'agente e del paziente.

Sarebbe errore dedurre da questo che la coesistenza dei termini o fondamenti, debba esser considerata condizione necessaria per il determinarsi delle relazioni comparative in tutti i casi, e molto più per il determinarsi delle relazioni in generale. La *relazione psichica* — o complesso di relazioni in cui si realizza la coscienza —, che include indubbiamente riferimento o comportamento di qualche cosa verso *qualcos'altro*, è relazione che non esige l'esistenza di entrambi i termini. Si può, è vero, dire che in tal caso non si può parlare di relazione vera e propria, bensì di qualcosa «di analogo» alla relazione (relativo), ma è evidente che una tale restrizione di significato del termine relazione è del tutto arbitraria. Il senso del termine relazione non può essere limitato alla considerazione delle relazioni tra coesistenti. Già la relazione di coscienza non solo presenta tutti i caratteri delle relazioni, ma può assumere il valore di tipo origina-

rio delle relazioni. Poi è da tener conto del fatto che vi sono i casi in cui le stesse relazioni comparative non implicano la coesistenza dei termini. Quando si dice, p. es. che *A* è simile a *B* (supponendo *B* defunto) si enuncia una relazione di somiglianza in cui uno dei termini non esiste. La differenza che a prima vista sembra sussistere tra la relazione psichica e le relazioni comparative nel fatto non può essere mantenuta in nessuna maniera.

C'è invece un'altra distinzione su cui è da richiamare l'attenzione, ed è quella tra i casi in cui è da respingere che come non esiste il termine della relazione così possa non esistere il fondamento, e i casi in cui si può effettivamente prescindere dall'esistenza del fondamento come da quella del termine. In tutte le relazioni *positive* (riferentisi a fatti), tra cui va compresa la relazione psichica, è assurdo ammettere che possa non esistere il fondamento: non si vede che significato potrebbe avere l'affermazione del comportamento di un soggetto, quando questo soggetto non esistesse. Quando invece il significato della relazione è un *nesso universale*, si può bene ammettere che essa sia espressa prescindendo dalla considerazione dell'esistenza del fondamento come del termine. Ma in tal caso il giudizio esprimente la relazione non può essere che ipotetico (universale negativo). La proposizione generale che quattro è minore di cento, ha valore anche quando nè il quattro nè il cento si suppone che esistano: in fondo si viene a dire solo che, finchè il quattro rimane quattro e il cento rimane cento, tra i due deve esistere quella relazione. Certo, se io mi riferisco a quattro oggetti particolari determinati, ammesso che tali oggetti scompaiano o si presentino in numero diverso, la relazione non sussiste più. Ma chi enuncia la tesi generale che il quattro è meno di cento non si riferisce alla relazione come si trova realizzata in un caso particolare — ed è solo appunto in questo caso che è necessario ammettere l'esistenza del fondamento della relazione quale condizione della validità dell'affermazione, — bensì enuncia la tesi ipoteticamente, volendo dire che, ammesso che i due numeri quattro e cento siano rea-

lizzati, non può non esistere quella relazione tra loro, o, ciò che è lo stesso, che non vi è caso che il quattro e il cento esistano senza trovarsi in quella determinata relazione.

Ci sembra opportuno qui citare altri esempi della non esistenza del termine, pure esistendo il fondamento. Quando si dice: Tizio è maggiore di quello che creda Caio, non si intende certo enunciare un rapporto tra termini esistenti, ma si vuol esprimere il rapporto comparativo tra la grandezza effettiva di Tizio e quella che gli è attribuita dal soggetto che giudica. E si danno anche casi di relazioni di forma più complicata in cui la relazione comparativa può trovarsi variamente connessa con quella psichica, come quando si dice che Caio è più grande che Tizio non pensi di Sempronio. Tizio e Caio esistono certamente: solo che la grandezza di Caio è determinata riferendosi a Sempronio, non già s'intende che entri in considerazione la grandezza reale di Sempronio, bensì quella che gli è attribuita da Tizio. Similmente quando si dice che qualche cosa è prima o dopo di qualcos'altro, p. es., non si ammette che i termini cui si allude esistano, ma solo che siano stati o che saranno. Se qualche cosa è dopo qualcos'altro, non è richiesto che questo qualcos'altro esista; è richiesto solo che sia stato; ed analogamente, dato che qualcosa sia esistito prima di un'altra cosa, non è necessario che il qualcosa ultimo esista. Si potrebbero moltiplicare gli esempi, ma quelli già citati bastano a dimostrare come vi siano molti casi di relazioni comparative che non implicano affatto la coesistenza dei termini.

Si potrebbe osservare che nei casi citati c'è sempre duplicità di elementi (termini) perchè senza una certa duplicità non sarebbe a parlare di riferimento in nessuna maniera e quindi neanche di «relativo»: solo che uno dei termini è rappresentato (esiste si potrebbe dire come «rappresentato»). Il fenomeno sarebbe possibile, per virtù dell'attività psichica, e quindi solo in quanto le relazioni figurano come contenuto di coscienza. Si risponde che, qualunque siano le condizioni determinative delle relazioni in particolari circostanze, rimane sempre il fatto che vi sono relazioni (relazioni determinabili

dalla mente), le quali non implicano la coesistenza dei termini. Parlare quindi delle relazioni, come di attributi, di *affezioni* (in *senso proprio*), come di qualcosa di inerente ai termini stessi o ai loro complessi, è un non senso. Ed appunto ad evitare un tale non senso, era necessario richiamare l'attenzione sulla possibilità di relazioni, senza la coesistenza dei termini. È da escludere che l'attribuzione della relazione di somiglianza, di maggioranza ecc. (di *A* rispetto a *B*) possa avere il significato dell'atto di predicazione di un attributo costitutivo di *A*.

Per convincersene basta ricordare il caso in cui, pur rimanendo immutato *A*, divenga impossibile l'attribuzione della relazione, appunto perchè l'altro termine (*B*) o abbia mutato di forma, di carattere, o anche abbia cessato d'esistere. La relazione non può esser concepita come parte costitutiva dell'oggetto, che, pur rimanendo inalterato, non è riferibile ad altro. S'impone in sostanza la necessità di ammettere che negli atti di determinazione delle relazioni (relazioni comparative) non sempre sono impliciti gli atti di riconoscimento dell'uno e dell'altro termine della relazione. Si spiegano così i casi in cui il riconoscimento di *B* non sembra richiesto per poter attribuire al fondamento della relazione il predicato relazionale. Per poter dire: *A* è simile a *B*, o *A* è maggiore di *B*, può bastare che *B* sia semplicemente *rappresentato* inferiore ad *A* per la grandezza. E così quando si dice che « Tizio è più piccolo di Caio di dieci centimetri », s'intende determinare la grandezza di Tizio, fondandosi sulla conoscenza che si ha della grandezza di Caio. È chiaro che la sorte di Caio non può avere nessuna influenza sulla caratterizzazione, in ordine a grandezza, di Tizio.

Non bisogna dunque lasciarsi tirare in inganno dalla comune espressione linguistica delle relazioni comparative, e occorre riconoscere che spesso si tratta di forme di *caratterizzazione impropria*. Una *denominatio extrinseca* viene ad assumere il significato di attributo (relativo), che può esser perduto dal soggetto, senza che questo sia fondamentalmente alterato. È uno dei casi di caratterizzazione impropria per cui

una idea, associata con un termine, è utilizzata per la determinazione di oggetti realmente riconosciuti.

Con qualunque termine si voglia indicare questo momento o aspetto della realtà relazionale, si voglia cioè indicarlo con l'espressione di «relativo», di analogo alla relazione, o di «determinazione relativa», è certo, che trattandosi delle relazioni in generale, non si può non tenerne conto. In fondo, quando si approfondisce il concetto di relazione, si trova che questa non ha come elemento costitutivo il fatto della coesistenza effettiva dei termini, ma piuttosto il fatto del comportarsi del fondamento in una certa maniera verso qualche cosa: è qui il tratto caratteristico e fondamentale del riferire, il tratto per cui questo è irreducibile a ogni altro fatto o elemento della realtà. Naturalmente il soggetto esprimente il fondamento della relazione (*relativo, determinazione relativa*) dev'esser sempre considerato come qualcosa di reale. Quando la mente è rivolta a un tale soggetto, mentre, in modo *recto,* penserà una certa determinazione, non può fare a meno di pensare in modo *obliquo* la determinazione con cui quella si trova necessariamente connessa. In modo *recto* è pensato il fondamento della relazione, in modo *obliquo* il termine, il quale può esser più o meno complesso.

IV.

L'obiettivita delle relazioni ideali (o comparative).

Tutte le relazioni che possono essere apprese e di cui possiamo parlare sono obbietti o termini dell'attività rappresentativa, e da tale punto di vista si può ben dire che non vi ha relazione obbiettiva, che non sia rappresentata; ma quel che si deve stabilire è se le relazioni (obbiettive, s'intende) esistano solo in quanto sono rappresentate, ovvero hanno un correlato reale — qualunque sia questo correlato —, indipendentemente dal fatto di essere rappresentate. E la

questione non può essere decisa, che fondandosi sui caratteri propri delle relazioni prese in esame e sulle condizioni in cui possono divenire obbietti dell'attività rappresentativa.

Intanto una prima osservazione da fare è che le relazioni comparative possono avere importanza e significato dal punto di vista conoscitivo solo a condizione che non siano arbitrariamente poste, ma *fondate*. È da rendersi conto dell'ufficio differente che relazione e fondamento rispettivamente son chiamati a compiere. L'una rappresenta, per così dire, il resultato, mentre l'altro figura come la condizione, o il presupposto per la realizzazione del resultato; perchè tra A e B sia appresa una relazione di somiglianza o di differenza secondo i casi, non solo devono esistere A e B, ma devono presentare certe qualità. Devono essere, p. es., secondo i casi, due rossi o un rosso e un verde. Date due qualità come fondamenti, una certa relazione ne risulta necessariamente: non vi possono essere A e B, caratterizzati in una certa maniera, senza che ne risulti quella data relazione e non un'altra. Tutte le relazioni emergenti dal confronto di certi obbietti o termini, presentano il carattere a cui abbiamo accennato.

In casi di tale fatta, le relazioni non hanno certo una esistenza per sè indipendentemente da qualsiasi concorso del soggetto conoscente, ma non possono nemmeno essere considerate come una vera e propria creazione dello stesso soggetto, in quanto resultano da fondamenti esistenti indipendentemente dall'attività di esso. Si potrebbe anche dire che le relazioni potenzialmente esistono negli oggetti, ma in ogni modo è certo che le relazioni in casi di tale fatta hanno un correlato di obbiettività, che non può e non deve essere trascurato. Anche quando dunque si parla di relazioni ideali, come sono appunto quelle della somiglianza, della differenza, si deve ammettere che non sono pure vedute mentali, ma traduzioni, in termini ideali o rappresentativi, di determinazioni reali. Come e perchè sia fatta una tale traduzione non è il caso di ricercare. Quel che è fuori dubbio è che si tratta di traduzione o trascrizione, non già di creazione, o molto meno di alterazione o falsificazione. D'altra parte,

non occorre neanche dirlo, le relazioni ideali di cui si discute, non cessano di essere «obbietti» (contenuti rappresentativi) per il fatto di essere non fisicamente reali.

Il Lotze già osservava che una relazione (comparativa) risultante dal confronto di due termini non consiste nè nel fatto della loro semplice coesistenza, e neanche in una loro combinazione o fusione; si tratta di un nuovo e specifico atto della mente per cui questa considera le idee, l'una accanto all'altra, passando, per così dire, dall'una all'altra. L'atto di comparazione lascia gli obbietti dove erano e come erano; li lascia immutati nella loro propria natura e quindi nei loro attributi. Ciascuno rimane quello che è, anche quando, distrutto l'altro, viene a perdere ogni consistenza la relazione che era stata posta fra i due. Agli occhi del Lotze la relazione (comparativa) è un prodotto mentale dovuto all'atto corrispondente che si aggiunge agli obbietti quali sono in realtà. Confrontando *a* e *b*, rosso e giallo, p. es., si comincia con l'apprendere le qualità come son date e poi, col compiere un atto di riferimento mentale, si ha l'idea della differenza. Le idee di relazione sono senza dubbio necessarie, per la comprensione piena di *a* e di *b*; non è possibile pensare veramente i termini che nella relazione in cui si trovano fra loro, come d'altra parte non può aver consistenza la relazione indipendentemente dai termini. Tuttavia il Lotze non esita a proclamare che il movimento da *a* ad *a*, nel caso d'identità, e quello da *a* a *b*, nel caso di differenza, quella specie di va e vieni dall'uno all'altro termine, per cui solo diviene possibile la determinazione della relazione, è di natura psichica. Le cose, i reali, egli dice, non passano l'uno nell'altro, *a* non aderisce ad *a*, nè *a* si stacca da *b*, secondo che è stabilita una relazione d'identità o di differenza. L'atto è da ritenere puramente subbiettivo, come subbiettivo è da ritenere il prodotto di esso. Senza un tale atto non sarebbe stata ottenuta la prima volta la determinazione della relazione, nè tale determinazione potrebbe essere riprodotta successivamente nella memoria. Il Lotze aggiunge che, qualunque sia il significato delle relazioni per la conoscenza, esse vanno

sempre considerate come una specie d'impalcatura messa in opera dall'intelletto per la costruzione dell'edificio. Il pensiero cava le relazioni dal proprio fondo. Dal momento che esse non possono esser considerate come entità obbiettive (nel mondo reale non vi è *niente di « analogo » ad esse*), nel senso che sussistano indipendentemente dal nostro pensiero, devono essere ritenute pure vedute mentali. Poichè la relazione non è un attributo dell'un termine *a* e non è un attributo dell'altro termine *b*, non può esser predicato di nessuno dei due termini, e quindi non può esser considerata che un'aggiunta fatta dalla mente. È un errore convertire i prodotti e le operazioni mentali in qualità reali degli oggetti: quando ciò si faccia, si incorre nell'assurdo di dover considerare gli oggetti, in se stessi, insieme più grandi e più piccoli, secondo che sono paragonati con oggetti più piccoli e più grandi.

Non v'ha dubbio che le relazioni (comparative) non possono esser considerate attributi degli oggetti, nel qual caso s'identificherebbero con le qualità: ora sappiamo che le qualità sono le qualità e le relazioni sono le relazioni, il che poi vuol dire che qualità e relazioni sono nozioni irreducibili tra loro. Ma quel che si tratta di stabilire è come le relazioni di cui si tratta, pur non essendo attributi delle cose, siano *valide delle cose*, e compiano un ufficio importante nella conoscenza. Dire che le relazioni sono un'aggiunta fatta dal pensiero agli oggetti, non può lasciarci soddisfatti. Come e perchè è fatta una tale aggiunta? Le nozioni di rapporto, si dice, corrispondono a peculiari atti (movimenti) del pensiero, compiuti comparando tra loro gli oggetti; ma rimane sempre da giustificare tali atti. Perchè il pensiero, considerando certi oggetti, compie certi atti, e considerando altri oggetti o gli stessi oggetti in circostanze diverse, compie atti differenti? E gli atti compiuti dal pensiero sono compiuti necessariamente (imposti — vogliamo dire — dalla natura degli oggetti), o arbitrariamente, nel qual caso non avrebbero alcun significato per la conoscenza della realtà? E di un altro fatto va tenuto conto, ed è che le relazioni, giusti-

ficabili sempre riferendosi ai fondamenti, sono considerate come determinative degli oggetti (gli oggetti sono sempre detti simili o differenti, più grandi o più piccoli ecc.) e non già come determinanti il soggetto conoscente.

La conclusione a cui inevitabilmente s'è condotti è questa, che le relazioni (comparative) non esistono bensì nella realtà come entità quasi sovrapposte agli attributi costitutivi degli oggetti, che esse divengono qualcosa *di attuale* per opera dell'intelligenza, ma questa ultima, realizzandole, non fa che trascrivere (interpretare) in peculiari propri termini elementi esistenti all'infuori di essa. Non esistono, potremmo dire, certe relazioni «in rerum natura», ma esistono *motivi* che agendo sulla intelligenza, sono necessariamente tradotti in relazioni.

Da questo si possono trarre alcune conseguenze: 1° che la realtà è molto più complessa di quel che gli empiristi grossolani pensano, che essa cioè non è risolubile in un pulviscolo di atomi (cose) isolati tra loro; 2° che la realtà è necessariamente *coordinata* coll'intelligenza, rappresentando quasi un libro scritto in caratteri, che posson assumere significato reale solo per opera dell'intelligenza. I caratteri, o segni, non sono l'intelligenza, come non sono cosa del tutto estranea all'intelligenza, ma sono la condizione perchè l'opera dell'intelligenza si possa dispiegare: e solo dispiegandosi tale opera, essi divengono quel che dovevano essere o raggiungono il fine per cui furono stabiliti. Non vi è altro modo di mantenere la validità dei processi del pensiero. Una volta che la mente è così fatta, che non può non porre certe relazioni sempre che si determinino certe condizioni (e quello che fa una mente non può non farlo qualsiasi altra mente degna di questo nome); una volta che certi obbietti, in qualunque tempo e luogo, e a chiunque si presentino, non possono non determinare il pensiero a porre certe relazioni, si possono ben considerare le relazioni come obbiettive, in quanto i loro fondamenti sono indipendenti dal soggetto conoscente. Quando non si voglia considerare l'attività del pensiero come totalmente illusoria o come alterativa della

realtà, bisogna bene attribuirle il compito di sapere *esplicare* e, quasi direi, squadernare ciò che in essa è contenuto. Tutti i soggetti, pensando legittimamente, pensando cioè secondo le regole del pensiero giusto, giungono alla determinazione di certe relazioni: dunque queste sono da ammettere come valide, sempre che non si voglia destituire di ogni significato il pensiero stesso. Il pensiero è obbiettivamente valido solo per mezzo dei processi e dei prodotti relazionali: e un tale argomento non ammette replica.

Del resto lo stesso Lotze, dopo avere affermato che la relazione tra rosso e bleu, tra dritto e curvo esiste solo in quanto è pensata, aggiunge poco dopo che non sarebbe possibile comprendere il rosso e il bleu sotto il nome generale di colore, se tale elemento comune (colore) non esistesse nei colori singoli. Ora il nome comune (colore) o non ha alcun significato, o ha il significato di ciò che vi ha d'identico o simile nei varii colori. Il fatto è che quando si vuole insistere sulla differenza tra i prodotti del pensiero e i dati (sull'indipendenza della realtà dal pensiero) si parla di *a* e *a*, di *a* e di *b* (rosso e rosso, rosso e giallo), come di dati aventi valore per sè, e delle relazioni d'identità e di differenza come impressioni suscitate dagli atti di transizione compiuti dalla mente e fissate nella memoria: quando invece si presenta la difficoltà di dover dar ragione della corrispondenza dei resultati degli atti di pensiero colla realtà, si considera la realtà come costituita, non solo dei dati isolati, ma anche dei nessi tra questi dati. Quando si ammetta che le relazioni siano niente più che ricordi degli atti di transizione compiuti dall'intelligenza, non si capisce perchè la relazione di *a* ad *a* assuma sempre il valore d'identità e quella di *a* a *b* sempre il valore di relazione di differenza.

Il Lotze d'altra parte si trova costretto a porre il fondamento della distinzione delle varie specie di relazioni nelle determinazioni dei dati. Dovendo concordare le due vedute, l'una per cui il pensiero costituisce le relazioni (corrispondenti ai ricordi degli atti di transizione compiuti dalla mente), l'altra, che i fondamenti delle relazioni si trovano in ultima

analisi nei dati o termini, egli ricorre alla distinzione di due specie di relazioni, le relazioni create dal pensiero e le relazioni determinate dall'esperienza; ma è lecito il dubbio che la distinzione tra relazioni reali e relazioni mentali com'è fatta dal LOTZE costituisca un semplice ripiego. Rimane sempre da chiarire come il pensiero riesca a connettere elementi che nella realtà sono ritenuti sconnessi, e come, ciò non ostante, i risultati della sua azione armonizzino coi fatti della realtà. Non si capisce perchè le cose reali debbano esser connesse per mezzo di relazioni (per virtù del pensiero), le quali poi sono dichiarate metafisicamente impensabili, perchè relazioni che sono dichiarate escluse dalle cose, dovrebbero essere più intelligibili, rispetto al pensiero, che non quelle tra le cose.

Il vero è che l'intelligenza è tale, in quanto pensa in certe maniere, in quanto cioè determina certi rapporti, i quali valgono necessariamente per la realtà; solo a tale condizione la realtà può esser ritenuta intelligibile. Sono i rapporti che poi vengono formulati per mezzo di giudizii. Ciascun termine è considerato rispetto all'altro ed è per tale via caratterizzato.

La questione in fondo se determinati rapporti abbiano un correlato obbiettivo perde ogni significato, quando si pensi che degli oggetti si può parlare solo nei limiti, in cui è possibile determinar certi rapporti. Dal fatto che i rapporti sono appresi mediante certe operazioni mentali, è assurdo trarre la conseguenza che essi si risolvano senza residuo in tali operazioni mentali. Ciò che è pensato, è pensato bensì per opera del pensiero, ma non si può dire che il pensato si risolva in atto del pensiero, tanto più che al pensiero stesso si rivela l'impossibilità di risolvere tutto in pensiero. Io, per poter parlare del piacere, del dolore, del desiderio e così via, devo ben pensarli, ma perchè il mio pensiero abbia significato, è necessario supporre il piacere, il dolore ecc., come «fatti», come determinazioni dell'esperienza. Ogni obbietto di pensiero — e noi stessi che pensiamo — non può non essere pensato, dicevamo, secondo certi rapporti: non

può non esser pensato, p. es., come uno o come molteplice. È ammesso come molteplice? E allora gli elementi di questo molteplice non possono non essere o uguali o differenti: e nel caso che risultino differenti, non possono non essere simili o dissimili e così via. Si provino ad eliminare tutti questi rapporti, e si vedrà che la nozione dell'oggetto reale si dilegua. I giudizii enuncianti i rapporti costitutivi e fondamentali non possono non avere validità obbiettiva, come l'hanno i dati sperimentali e le nozioni che forniscono la materia dei giudizii enuncianti le relazioni a cui s'accenna.

Alla domanda perchè l'intelligenza possa stabilire solo certe relazioni tra idee (idee semplici) è difficile rispondere quando la domanda sia fatta in termini astratti e generali. Allo stesso modo che non ha senso domandare perchè certe idee siano di natura semplice, e anzi perchè abbiano un certo contenuto e non un altro, così non ha senso domandare perchè la mente veda la necessità di certi rapporti fra idee, e quindi l'impossibilità di stabilire rapporti differenti. La mente è tale in quanto mentre fa i giudizii si rende conto del loro valore, distinguendo il vero dal falso. L'intelligenza, per un'esigenza inerente alla propria natura, non può non combinar le idee semplici in determinate maniere, e perciò stesso non può non considerarle secondo certi rapporti. Quel che si dice delle idee, vale naturalmente per gli oggetti a cui le idee si riferiscono. Si supponga per un momento che le cose esterne possano esser combinate nelle maniere più diverse e trovarsi nelle relazioni più mutevoli e accidentali, e si deve venire alla conseguenza che al di fuori di noi non vi è che il caos. Dal momento che qualsiasi nesso è possibile stabilire tra le cose, se ne deve dedurre che queste cose possono esser tutto, e che quindi non sono nulla in sè.

V.

La realtà obiettiva e l'intelligibilità delle relazioni dinamiche.

Vediamo ora se tra le relazioni obbiettive vi siano relazioni differenti da quelle comparative finora accennate, vediamo insomma se oltre le relazioni dette *ideali* ve ne siano di quelle *reali*. L'universo, lo notammo, non consta di enti disgregati, indipendenti tra loro, bensì consta di obbietti od enti, che non solo presentano somiglianze e differenze della maggior importanza graduabili tra loro, in modo da poter essere gerarchicamente disposti e da formare sistemi, ma che si trovano connessi più o meno direttamente tra loro in modo da costituire una totalità. Ora una tale concezione dell'universo implica senz'altro la realtà delle relazioni, da cui solo può essere assicurata la solidarietà delle varie parti. Per brevità, tutte codeste relazioni possono essere indicate col nome di relazioni dinamiche, di relazioni derivanti dall'azione reciproca degli enti costituenti il mondo. Gli enti possono essere supposti della natura più diversa, come le azioni dispiegate dagli stessi enti possono essere supposte di specie differenti, rimane però sempre vero che è lecito parlare di solidarietà tra le varie parti o elementi, solo nei limiti in cui è ammessa tra loro un'azione reciproca, e per ciò stesso la realtà delle relazioni in cui essi si trovano. Se i cambiamenti di ciascun ente si trovano collegati con cambiamenti di altri enti, vuol dire che tra gli enti esistono relazioni reali, perchè solo a questa condizione possono formare veramente un'unità armonica.

Senonchè parve che ci si trovasse di fronte alla difficoltà, anzi all'impossibilità di rendere intelligibili tali relazioni, una volta che gli enti sono concepiti come reali. Come mai ciò che è uno in sè, e sussiste per sè, può uscire di sè, e

trovarsi in rapporto con altro da sè? Ciò che è uno in sè e per sè, non può non avere una propria indipendenza, ma ciò che ha una propria indipendenza non può essere in relazione con altro, perchè trovarsi connesso con altro è come essere dipendente e fare parte di altro. Sia che si ammetta che l'ente si trovi semplicemente coordinato con altri enti, sia che si ammetta che si trovi compreso in un altro ente, in nessun caso è a parlare d'indipendenza degli enti.

Vedremo di qui a poco quel che valgano o possano valere queste osservazioni; qui importa notare come si credette da taluni di superare ogni difficoltà col far ricorso all'unità di sostanza, e col negare quindi la molteplicità degli enti e delle loro relazioni. Il reale da tal punto di vista non può esser che uno — l'Assoluto, l'Infinito —, e gli enti finiti non sono che momenti o fasi della vita del Tutto. La molteplicità cosmica si troverebbe così collegata nell'unità di un Ente infinito, di cui tutte le cose sarebbero parti, e la loro mutua efficienza, la reciprocanza di azione figurerebbe come l'espressione, o meglio, il risultato dell'azione che l'unico Ente eserciterebbe sopra sè medesimo. L'eccitamento di un essere particolare figurerebbe nel tempo stesso eccitamento di tutto l'infinito che è il fondo vivente di tutti i particolari, e l'Ente universale sarebbe anche la forza determinante che ad ogni antecedente prescriverebbe la forma e grandezza del proprio conseguente. Poichè l'infinito sarebbe la sostanza di tutte le cose, ciò che ogni singolo elemento farebbe, non lo potrebbe fare se non in quanto manifestazione individuale di quell'universale, come forma finita che l'Infinito darebbe a se stesso.

Non sarebbe così a parlare di relazioni reali tra gli enti, perchè non esistono enti: esiste un Ente unico, il quale, svolgendosi e determinandosi variamente, genera l'illusione dell'esistenza di una molteplicità di esseri in relazione tra loro. Il *monismo* più stretto e rigoroso figurerebbe come l'unico mezzo valido a superare le difficoltà del *pluralismo* e del *relazionismo*.

Le questioni da chiarire, mi pare, sono due: l'una rife-

rentesi al grado di plausibilità della veduta monistica, l'altra riferentesi all'oscurità, anzi all'incomprensibilità delle relazioni tra gli enti. Intorno alla prima questione noi ci limitiamo a poche osservazioni, non foss'altro perchè essa solo per via indiretta si trova connessa col nostro argomento. Perchè la concezione monistica possa essere accettata, bisognerebbe che essa fornisse una spiegazione più chiara, più adeguata dei fatti dell'esperienza, o che almeno non si trovasse in contraddizione con gli stessi fatti. Ora nè l'una nè l'altra condizione si trova realizzata. Come l'assoluto, pur rimanendo sempre fondamentalmente identico a se stesso e agendo sempre sopra sè, determini le varie specie di relazioni constatabili tra le cose, tra i fatti, tra gli esseri dell'universo, — relazioni, si noti, sottoposte a condizioni bene definite di spazio, di tempo e così via, — è difficile capire. Ma quel che ancora è più difficile capire è come sia conciliabile la molteplicità innegabile degli spiriti individuali con l'unità dell'assoluta sostanza, di cui essi non sarebbero che modificazioni. Se noi teniamo presenti le maniere in cui gli spiriti singoli agiscono, le funzioni che compiono (atti spesso contradittorii tra loro, o contrastanti con le norme che esprimono il grado di loro validità), e per dippiù ci riferiamo alle condizioni in cui possono entrare in relazione tra loro, non possiamo fare a meno di attribuire loro il valore di soggetti reali, e quindi di enti sotto certi aspetti indipendenti tra loro. D'altra parte, ciascun soggetto psichico si apprende come principio di azione indipendente e ha coscienza della sua irreducibilità, diciamo così, ad altro.

Tutto questo dal punto di vista monistico non è che pura illusione: ma allora, rimane da spiegare come si determini una tale illusione. Ha senso dire che un soggetto, che non esiste di fatto, possa illudersi? L'ente che veramente esiste, è l'Ente unico assoluto, il quale poi, si dice, non agisce che attraverso gli enti singoli; è dunque l'ente universale assoluto, che non illude se stesso, ma fa illudere gli enti, sue parti, inducendole a considerarsi quel che effettivamente non sono. Ma poi vi è una considerazione che specialmente non

deve essere trascurata, in quanto vale a dimostrare l'infecondità e quindi l'inutilità dell'ipotesi monistica, ed è che, per poter spiegare il complesso di mutamenti che accadono negli enti particolari dell'universo e le vicende per cui da un certo ordine si passa ad un altro ordine, mentre è utile, anzi necessario riferirsi alle azioni reciprocamente esercitate dagli enti (relazioni dinamiche), quindi alle condizioni in cui le varie azioni sono dispiegate, a nulla può giovare il ricorso all'unità sostanziale di tutti gli enti. Questa ultima figura come qualcosa d'indifferente, e quindi può esser considerata come una vera superfluità.

Dicevamo che dal nostro punto di vista non è la questione del valore da attribuire alla concezione monistica, che ha maggior peso e importanza, bensì l'altra dell'oscurità o incomprensibilità delle relazioni fra gli enti. Tali relazioni possono in fondo riassumersi tutte in quella dell'azione reciproca, che di tutte è il fondamento. È concepibile un'azione reciproca tra gli enti? E sopra tutto è possibile l'azione transeunte? Quando si pensi a tutte le difficoltà a cui si va incontro ogni volta che si tenti di rappresentare il modo in cui si realizzerebbe, in concreto, qualsiasi relazione tra enti diversi, il modo in cui avverrebbe, diciam così, il passaggio *di qualche cosa* dall'una sostanza all'altra (si pensi alle critiche cui fu sottoposto, da varie parti, il concetto di *influsso fisico*), e quando si tengano presenti le principali ipotesi escogitate affine di rendere in qualche modo intelligibile il «commercio» o la «solidarietà» tra gli enti (occasionalismo, armonia prestabilita), quando si pensi a tutto questo, si deve riconoscere come l'azione o la relazione reciproca tra gli enti costituisce effettivamente uno dei punti più dibattuti ed oscuri della filosofia.

È da escludere che il fatto dell'azione transeunte possa essere intuitivamente rappresentato o plasticamente immaginato, come è da escludere che esso possa essere chiarito mediante la riduzione ad un altro rapporto qualsiasi (relazione d'identità o di differenza, p. es.). Qualunque tentativo si faccia di raffigurarsi in concreto, mediante un'immagine, l'in-

flusso che ciascun ente può esercitare sugli altri enti, riesce del tutto vano. D'altra parte, il tentativo di chiarire l'azione vera e propria mediante la nozione generale ed astratta di «relazione», non può essere che inadeguato, perchè ciò che importa sapere è in che la relazione dell'azione reciproca propriamente si distingua da ogni altra relazione. Questo termine di *relazione* è troppo indeterminato, per poter chiarire quella specie particolare di relazione, che rende possibile il commercio e la solidarietà degli enti.

È fuori dubbio che noi non possediamo una dottrina, la quale ci mostri le leggi che regolano le condizioni intrinseche degli enti in generale, e quindi non possiamo indicare il modo onde una mutazione intrinseca di un ente consegue da un cangiamento nell'ordine estrinseco, per cui esso entra a far parte di un tutto. Quel che si può dire è che due sono le specie di mutamenti possibili negli enti costituenti l'universo, quelli che si possono dire esteriori in quanto riguardano l'insieme, il complesso, il sistema di cui ciascun ente fa parte, e quelli interiori o intrinseci, che si compiono in ciascun ente. Una tale distinzione, mentre è fondamentale, esclude qualsiasi dubbio, perchè suggerita, anzi imposta, dai dati più certi dell'esperienza. Ciascun ente è quello che è, perchè è suscettibile di speciali mutamenti che gli sono intrinseci, e per cui si distingue da ogni altro ente dell'universo, (il che poi non vuol dire che tali mutamenti debbano essere accompagnati dalla coscienza; questo accade solo in soggetti psichici); ma d'altra parte, ciascun ente fa parte di una costellazione di altri enti, e quindi è suscettibile di mutamenti, che potremmo dire estrinseci, in quanto tali mutamenti non sono peculiari ad esso, ma sono mutamenti dell'insieme, mutamenti condizionati dall'insieme, e realizzantisi nell'insieme.

Certo, questi mutamenti estrinseci non sono qualcosa d'indifferente per gli enti singoli, ma non devono esser perdute di vista due cose: 1ª) che i varii mutamenti estrinseci non possono essere messi tutti ad un medesimo livello, per l'azione che possono esercitare, e per la ripercussione che possono

avere sugli enti singoli; 2ª) che i mutamenti estrinseci sono sempre mutamenti comuni a molteplici enti. Generalmente parlando, ogni alterazione delle parti è alterazione anche del tutto, epperò delle altre parti. Inoltre le mutazioni intrinseche possono trovarsi così connesse con le estrinseche, che la mutazione dei rapporti dell'insieme e l'intima esistenza dei singoli possono essere mutuamente condizionate, ed anzi, se noi ci riferiamo ai fatti più comuni dell'esperienza, troviamo che lo stato interno di un ente non determina mai immediatamente lo stato interno di un altro ente, ma lo stato interno di ciascun ente agisce sullo stato interno di altri enti sempre per mezzo di mutamenti esterni. Il mediatore fra uno stato interno di un ente e lo stato interno di un altro ente è l'ordinamento complessivo, l'insieme Comunque sia, niente vieta di pensare che, in forza delle condizioni originarie dell'esistenza, vi sia tale solidarietà tra gli elementi costituenti un gruppo, che la mutazione del tutto (esteriore) implichi mutazione delle parti (interne), e inversamente. Si può ben convenire che tale unione e solidarietà fra gli enti può essere constatata e indicata come fatto ultimo, senza che possa essere nè rappresentata intuitivamente, nè per alcuna via dilucidata, ma si deve anche concedere che essa, lungi dal rappresentare un'escogitazione o un assunto arbitrario, figura come il solo mezzo di rendere intelligibili i dati dell'esperienza, col coordinarli in un unico sistema.

L'azione reciproca degli enti non è presentata solo come qualcosa di oscuro, ma come qualcosa di contradditorio. Nell'azione tramseunte, si dice, gli enti sono concepiti come reali per sè stanti, i quali poi, agendo reciprocamente tra loro, vengono a subire dei mutamenti. Ora tali reali, appunto perchè per sè stanti, non possono non formare come tanti mondi chiusi in sè; e allora non si capisce più come, uscendo dal loro isolamento ed entrando in connessione tra loro, possano formare una nuova specie di unità. La contradizione nasce da questo, che da una parte i reali, in quanto molteplici, sono considerati come del tutto indipendenti tra loro, e, dall'altra, in quanto agiscono reciprocamente tra loro, e

quindi sono in comunione, non possono essere più indipendenti. Se ciascuna sostanza, per essere veramente tale, deve avere una propria natura e deve essere sufficiente a sè stessa, esistano o non esistano altre sostanze, è assurdo ammettere che la stessa sostanza poi possa cessare di essere quello che è, accogliendo in sè l'azione proveniente da altro, azione che poi non si sa in che cosa possà consistere. Si afferma e insieme si nega che esistano degli enti indipendenti tra loro; si afferma e insieme si nega che qualche cosa possa staccarsi da un ente ammesso come completo in sè ed entrare a far parte di un altro ente, parimenti concepito come completo in sè. Si può dare una contradizione maggiore di questa? si domanda. E poichè nessun oggetto o fatto implicante contradizione può esistere, è da escludere l'esistenza dell'azione transeunte. Tutta l'argomentazione può essere in breve così formulata: esseri o reali che esistano indipendenti, non agiscono reciprocamente tra loro; ora, i reali del mondo esistono indipendenti e separati gli uni dagli altri: dunque, questi stessi reali non possono agire reciprocamente tra loro.

Un tale sillogismo, dal punto di vista formale, si presenta impeccabile; ammesse le premesse, la conseguenza non può non esser riconosciuta giusta. Ma le premesse sono da ritener vere? La premessa maggiore, in quanto enuncia, in via ipotetica, una relazione tra contenuti ideali (dato che vi siano esseri, che esistano separati e indipendenti, essi non possono agire tra loro) non può non essere ritenuta vera. La premessa minore, invece, la quale dice che i reali del mondo esistono separati e indipendenti, assume come vero, e quindi come dimostrato, quel che è in questione, e che dovrebbe essere provato appunto mediante il ragionamento. Certo, ammettendo che le sostanze esistano indipendentemente e separatamente, in modo che ciascuna non abbia niente a che fare con l'altra, ne viene di conseguenza che esse non possono agire l'una sull'altra; ma è stato provato che sostanze o enti cosiffatti esistono veramente nel mondo? è stato provato che gli enti o le sostanze, per meritare veramente questo nome, debbano comportarsi come tanti assoluti ed essere quindi del tutto

indipendenti e separati tra loro? È stato provato che la sostanza è quella specie di mondo chiuso in sè che esclude qualsiasi modificazione determinata da azione estrinseca? Questo è il punto che andava chiarito, e che non è stato chiarito. Si muove da un concetto della sostanza, assunto arbitrariamente come vero, e se ne deduce l'impossibilità dell'azione transeunte, quando invece bisognava dare della sostanza una definizione conforme ai dati dell'esperienza, per poter poi ricercare se un tale concetto della sostanza escluda veramente l'azione reciproca.

Che cos'è la sostanza, che cos'è il reale? La sostanza, il reale non è che l'ente manifestante la propria natura nel modo in cui agisce; è l'ente suscettibile di un ciclo bene definito di cangiamenti in determinate condizioni. Certo, ogni sostanza ha propri attributi e presenta modificazioni ben definite, e da tal punto di vista si può dire che essa è un'unità reale, contenente in sè stessa la ragione delle fasi o degli stati per cui passa. La sostanza tende a conservare, a dispiegare la propria natura anche di fronte alle altre sostanze che coesistono con essa, e non può agire, come non può subire mutamenti, che in conformità della propria natura: ma non si può dire per questo che essa costituisca qualcosa di compiuto, di chiuso, d'impervio, in modo da rimanere estranea a qualsiasi mutamento, che si realizzi al di fuori di sè. Per poter affermare questo, bisogna identificare la sostanza con l'esistenza assolutamente indipendente, con l'esistenza, cioè, che tutto origini da sè, che tutto contenga in sè, e che niente possa accogliere, che provenga da fuori di sè. Si può senza dubbio costruire un concetto della sostanza, in cui siano contenute queste note; solo che si tratta di vedere se un tale concetto della sostanza si trovi giustificato dalle varie categorie di fatti e dai molteplici casi in cui legittimamente si trova adoperato il termine di sostanza, appunto perchè vi si trovano realizzati gli elementi a cui si è accennato di sopra: l'esser principio di determinate azioni e l'esser soggetto di determinate proprietà e stati, il cui ciclo viene a formare come un'unità reale di fronte alle altre unità, o sostanze.

La sostanza, vogliamo dire, figura bensì come qualcosa di reale, in quanto è fondamento di certe proprietà, qualità, attributi, in quanto è principio di determinati mutamenti, ed è necessario termine di riferimento di certe azioni, senza che però la sussistenza e l'indipendenza assurgano a tale specie di assolutezza che sia da escludere qualsiasi relazione dinamica con altre sostanze.

Per ciò stesso che il mondo è costituito di molteplici sostanze o reali, questi non possono essere concepiti come tanti assoluti, ma devono poter esser riferiti gli uni agli altri e devono poter entrare in relazione tra loro. E le relazioni, in cui le sostanze o i reali — data la loro natura — possono entrare, non possono essere che le relazioni dinamiche. Esclusa la possibilità di considerare i reali del mondo modificazioni o momenti di un'unica realtà, esclusa in conseguenza la concezione monistica e ammessa quindi la molteplicità dei reali, questi non possono rimanere estranei gli uni agli altri, e devono entrare in quella rete di relazioni reciproche, che in parte ne esprimano la natura. Ed ecco che in ogni sostanza o reale, accanto alle proprietà o stati permanenti, si trovano le proprietà o stati variabili, accanto alle potenze, disposizioni o attitudini, si trovano le determinazioni attuali, le quali ultime poi implicano sempre il concorso di azioni estrinseche. Si può, anzi si deve ammettere che ogni sostanza abbia un proprio contenuto in quanto il complesso dei propri stati ed attributi è indipendente dal complesso degli stati e degli attributi che caratterizzano le altre sostanze. Si può e si deve ammettere che ciascuna sostanza da tal punto di vista formi qualche cosa a sè, ma tale indipendenza non può essere spinta fino al punto, che resti escluso qualsiasi concorso estrinseco nella successione degli stati e dei cangiamenti per cui ciascuna sostanza può passare. Ciascuna sostanza non è e non può essere un mondo a sè; in quanto parte dell'universo, deve trovarsi in particolari relazioni dinamiche con le altre parti. Tali relazioni dinamiche sono da ritenere obbiettive. Questa la conclusione, a cui noi crediamo si debba giungere.

Solo dal punto di vista dell'ontologia herbartiana, in cui

l'esser di ciascun reale è puro «essere», «posizione assoluta» — quindi esclusione di qualsiasi forma di relazione —, potrebbe apparire giustificata la negazione dell'obbiettività delle relazioni. Ma quando si pensa che lo stesso HERBART non potette rimaner fermo nel concetto dell'esclusione di qualsiasi forma di relazione tra i reali, perchè in fondo gli atti di conservazione *(rappresentazioni)* con cui i reali singoli rispondono ai perturbamenti prodotti dagli altri reali, implicano sempre l'esistenza di relazioni tra i reali, in qualunque modo tali relazioni siano concepite, quando si pensa questo, si deve ben riconoscere come una concezione rigorosamente atomistica della realtà è insostenibile. Il puro essere, l'essere sfornito di qualsiasi relazione, di cui i reali dovrebbero godere, è nulla più che una vuota astrazione. Nella realtà concreta nessuna cosa gode di un tale essere privo di relazioni.

La contraddizione dunque che si volle notare nella nozione dell'azione transeunte non è che la conseguenza del modo falso di concepire e di definire la sostanza. Intesa adeguatamente la sostanza, cessa ogni ragione di negare l'obbiettività delle relazioni dinamiche, le quali anzi formano parte costitutiva della realtà, in quanto contribuiscono alla determinazione dei contenuti degli enti singoli, e quindi alla realizzazione completa degli stessi enti. Esse rappresentano il solo mezzo di spiegazione plausibile dei fenomeni quali sono constatati nell'esperienza.

VI.

Relazioni potenziali e relazioni attuali.

La realtà non si risolve in relazioni, ma ha le relazioni tra i suoi elementi costitutivi. Perchè le relazioni possano determinarsi, è necessario che vi siano degli enti (termini), che, agendo, si colleghino fra loro; ma d'altra parte gli enti

isolati, del tutto separati tra loro, sarebbero privi di qualsiasi importanza e significato, anzi, possiamo aggiungere, non potrebbero esistere nemmeno, perchè, in quanto finiti, non possono non trovarsi reciprocamente determinati. L'ente singolo, per poter bastare veramente a sè stesso, e rimaner quindi chiuso e isolato, dovrebbe contenere tutto un mondo in sè, ma allora cesserebbe di essere ente finito, per assumere il valore di ente infinito ed assoluto. Anche quando si ammetta che l'elemento ultimo (finito) della realtà disponga d'infinite possibilità di svolgimento, bisognerà bene ammettere che tali possibilità hanno bisogno del concorso di influssi estrinseci per potersi tradurre in realtà; altrimenti non si capirebbe il significato di tali possibilità, come del resto non si capirebbe l'esistenza dei finiti in generale.

La vera difficoltà è nel determinare con rigore e precisione la natura delle varie relazioni costitutive della realtà, isolandole e districandole dal complesso intreccio in cui si trovano come implicate. Sta qui l'importanza dell'opera che è chiamata a compiere la mente umana, ogni volta che prende ad analizzare gli oggetti, con cui si trova in rapporto. Abbiamo detto che niente esiste che non si trovi in una rete di attinenze, ma queste attinenze, nè si trovano sempre tra loro isolate, nè si rivelano ad ogni più superficiale considerazione.

Vi sono casi in cui le relazioni, per poter essere apprese, richiedono particolari atti mentali (atti di attenzione, atti di astrazione ecc.); ma vi sono anche casi in cui può sembrare che la relazione emerga solo dalla considerazione mentale. È su questi fatti che principalmente si sono fondati coloro, che hanno escluso la realtà delle relazioni, indipendentemente dalla coscienza. S'impone pertanto la necessità di distinguere tra *relazioni potenziali* e *relazioni attuali*. Nei due casi le relazioni non sono create dalla mente, ma da essa sono colte e fissate. Esse però nel primo caso preesistono all'azione mentale sotto la forma di condizioni, che, solo mediante la stessa azione mentale, si traducono in fatti definitivi; nell'altro caso, invece, esse preesistono senz'altro alla mente, la quale ha solo il compito di riconoscerle.

È stato spesso ripetuto che la successione non è da identificare con la coscienza della successione, che il cangiamento, il divenire, non è da identificare con la coscienza del cangiamento e del divenire. Perchè, infatti, si determini la coscienza della successione, del mutamento ecc. — e quel che si dice di tali rapporti si può ripetere di una quantità di altri rapporti, anzi, in un certo senso di tutti i rapporti —, è necessario che i termini siano entrambi presenti in uno stesso momento alla coscienza; ora il puro succedersi, il puro mutare esclude la coesistenza; perchè dunque divenga possibile l'apprendimento della successione, del mutamento, si richiede il concorso di un fattore nuovo, l'esplicazione di una speciale forma di attività, per cui i termini del rapporto, per sè non coesistenti, divengano entrambi presenti. E poichè solamente colla coscienza della successione, del mutamento, queste relazioni acquistano attualità e consistenza, si può ben considerarle come un prodotto della coscienza.

Le considerazioni esposte hanno indubbiamente la massima importanza, dal punto di vista psicologico, in quanto mettono in chiaro il fatto che per l'apprendimento di certe relazioni, si richiede l'esplicazione di una peculiare forma di attività mentale. Effettivamente, non basta il realizzarsi di un certo rapporto, perchè ci sia l'apprendimento e la coscienza di esso; è necessario che alla determinazione di esso si aggiunga l'azione della memoria, e quindi l'azione comparatrice o riferente per cui solo è reso possibile l'apprendimento e la coscienza del rapporto. Ma, se tutto questo, dicevamo, ha importanza dal punto di vista psicologico, non si vede come riesca dimostrativo della tesi che tende a negare la realtà o l'obbiettività delle relazioni. L'apprendimento della successione, del mutamento richiede bensì la presenza simultanea dei termini, ma esso d'altra parte in tanto ha significato, in quanto si riferisce alla successione e al mutamento reale. La successione e il mutamento reale sono presupposti dall'apprendimento e non già creati dall'apprendimento. È perchè i fatti si succedono e mutano in una certa maniera, che la mente deve compiere particolari atti, i quali,

poi, sono provocati appunto dalle condizioni obbiettive in cui si realizzano la successione e il mutamento. Per poter acquistare la consapevolezza di certi rapporti si richiede l'esecuzione di particolari atti o l'assunzione di particolari atteggiamenti da parte del soggetto, ma nè l'esecuzione degli atti, nè l'assunzione dell'atteggiamento creano i rapporti, i quali esistono, e valgono, indipendentemente dalla constatazione che ne può esser fatta. Si può, se si vuole, distinguere tra esistenza implicita ed esistenza esplicita delle relazioni, nel senso indicato, ma una tale distinzione non può avere per conseguenza la negazione della realtà delle relazioni. Le relazioni implicite nel movimento, nel cangiamento, nello spazio, nel tempo, nella continuità, nella grandezza, nella quantità ecc. sono da considerare reali se anche per poter rivelarsi alla coscienza esigono particolari atti ed atteggiamenti da parte della mente.

Il fatto è che in ogni obbietto o forma della realtà vi è tale complessità e tale concorso di elementi e fattori eterogenei, che l'analisi riesce oltremodo difficile. Solo dopo atti ripetuti di astrazione si può sperare di giungere ad una determinazione, approssimativamente precisa, delle relazioni implicite negli stessi oggetti. Quando si pensa che ciascun oggetto può esser considerato da punti di vista differenti, e secondo che è considerato da un punto di vista o da un altro, può divenir termine di relazioni differenti, si vede come gli oggetti, pur avendo in sè i fondamenti di tutte le relazioni, non contengono, non possono contenere le relazioni belle ed esplicite, per il che si richiede una speciale elaborazione, che poi non può esser compiuta che dal soggetto intelligente.

Per un'adeguata ed esauriente determinazione del ricco contenuto della realtà, come è facile intendere, non può bastare la determinazione dei rapporti di somiglianza e di differenza che sono *prima facie* scoperti negli oggetti, ma è necessario l'ordinamento gerarchico in classi, in generi, in specie; solo per tale via si giunge ad una veduta sistematica della realtà. Le relazioni di subordinazione e sopraordinazione, di coordinazione, onde poi sono ricavati i principii

di omogeneità, di specificazione, di integrazione e di differenziazione successive, lungi dall'essere una creazione arbitraria della mente conoscente, rispecchiano uno degli aspetti e momenti essenziali della realtà. E alla considerazione statica si accompagna sempre la considerazione dinamica o esplicativa. Non basta ordinare gli oggetti in classi, generi e specie, fondandosi sui varii ordini di somiglianze e di differenze, che essi presentano, ma è necessario fissare i rapporti di dipendenza necessaria in cui i loro cangiamenti si trovano con determinate condizioni. Sono tali rapporti di dipendenza che si trovano espressi e formulati nelle leggi, le quali poi alla lor volta possono esser ordinate in rapporto al grado di loro generalità od estensione. Per le vie più diverse, dunque, si tende a scoprire e a fissare le varie specie di relazioni in cui gli oggetti si trovano tra loro. E così facendo, si viene determinando quella che si potrebbe dire ossatura della realtà, la quale non è posta, o creata, dalla mente indagatrice, ma è trovata, e trovata dopo aver superato difficoltà d'ogni genere, dopo ripetute prove e tentativi.

Quelli che nel linguaggio e nell'esperienza comune sono considerati fatti od oggetti particolari, rappresentano nodi o anche termini di confluenza di molteplici relazioni. Questi nodi o termini di confluenza in tanto possono compiere il loro ufficio, in quanto non si risolvono, non si esauriscono *senza residuo* nelle relazioni, contenendo altro, ma rimane il fatto che più relazioni possono come concorrere ad un medesimo punto, o, se si vuole, ad un medesimo centro. E spesso è il soggetto che compie l'ufficio di mediatore o di termine di rannodamento delle relazioni.

VII.

Delle relazioni a termini molteplici.

È stato discusso se vi siano relazioni con più termini, o se tutte le relazioni abbiano solo due termini. Noi crediamo

che la questione abbia minore importanza di quello che alcuni pensino. Quando si tenga ben presente che dal punto di vista reale od obbiettivo la relazione rappresenta il comportamento di un reale, o di un elemento di un reale, verso un altro reale o un altro elemento del reale, non deve riuscire difficile ammettere che nel caso in cui un elemento della realtà si comporti in una certa maniera verso una molteplicità di altri elementi, i quali, poi, si noti, possono essere variamente connessi tra loro, si trovi realizzato un risultato (fatto) che assume il significato di una relazione a molteplici termini. E la cosa deve riuscire ancora più agevole, quando tra i termini è compreso il soggetto o la coscienza, la quale è in grado di compiere l'ufficio di mezzo di rannodamento di una molteplicità di termini, trovantisi in determinate relazioni fra loro. Un esempio di relazione a tre termini si è creduto di trovare nel «tra». Finchè, si è detto, sono considerati soltanto due termini, non è a parlare della relazione «tra». Per poter dire, supponiamo, che Roma è tra Firenze e Napoli, bisogna bene stabilire la serie Firenze-Roma-Napoli, la quale, quando sia diminuita di un termine, non può più dar luogo alla particolare relazione, che è appunto la relazione del «fra». — Io non so se si possa parlare, a rigore, di una relazione «fra», ma ora, lasciando da parte ogni considerazione terminologica, è certo che quest'espressione «tra» implica in fondo un termine particolare — termine intermedio —, il quale si viene a trovare in due relazioni con due termini, che, poi, si trovano in direzione opposta. Si tratta, in sostanza, di un fatto complesso, implicante non solo una duplice relazione (avente un termine comune), ma implicante anche la considerazione della direzione. Più che di una relazione a tre termini, dunque, si deve parlare di un fatto complesso risultante di speciali relazioni, in cui è tenuto conto della direzione e anche della posizione. Certo il *fra* (la considerazione di un termine intermedio tra due altri) assume un significato differente secondo che varia la natura dei termini, e quindi la natura della serie presa a considerare, ma è fuori dubbio

che esso rappresenta un fatto risolubile in fin dei conti sempre in relazioni a due termini. Il «fra» può divenire obbietto di un atto rappresentativo unico, che coglie o fissa i tre termini nella loro reciproca posizione, ma questo accade per l'intervento della coscienza, la quale riesce come a raccogliere in un tutto elementi che, essendo disposti in una certa maniera, possono entrare a far parte di molteplici relazioni. Dire che Roma è tra Firenze e Napoli equivale a dire che è a sud di Firenze, e non di Napoli, supponendo naturalmente che le tre siano disposte sopra un' unica linea.

Si sono citati anche esempi di relazioni a più di tre termini: quando si dice: A desidera che B procuri l'unione di C con D, si viene a enunciare una relazione di quattro termini: A, B, C, D. Qui trova ancora più chiaramente applicazione il concetto espresso di sopra, che cioè quella che è detta relazione a quattro termini, è niente più che un fatto complesso in cui si stabilisce una particolare relazione tra un certo termine (A) e un altro termine, il quale, però, lungi dall'esser semplice, è complicato, in quanto include più relazioni: A si riferisce (desidera) a B, ma a B esplicante una certa azione verso C e D. C'è qui, se si vuole, un intreccio o una catena di relazioni che esprimono il modo di comportarsi di un termine rispetto ad altri termini, particolarmente connessi tra loro, e la cosa diviene possibile soprattutto per il sovrapporsi e intrecciarsi di più relazioni psichiche. L'unione di C e di D può costituire il contenuto di una rappresentazione (relazione rappresentata): essa può compiere l'ufficio di termine della relazione psichica, o dell'azione di B, per effetto della relazione in cui lo stesso B si trova con A. Non sarebbe difficile moltiplicare gli esempi i quali tutti varrebbero a mettere in chiaro la necessità di distinguere tra i veri e propri fatti, di qualunque complessità questi siano, e le molteplici relazioni in cui essi possono esser risoluti. I fatti non s'identificano con le relazioni, e non sono risolubili senza residuo in esse. Ciò non toglie però che le relazioni implicite nei fatti siano in fondo riducibili sempre a relazioni tra due termini.

È stato da taluni affermato che la relazione psichica del giudicare o del credere sarebbe da considerare una relazione implicante, in molti casi, più di due termini: sarebbe questo, anzi, il solo modo di dar ragione dell'enunciazione di proposizioni false. Si dice: Otello crede che Desdemona ami Cassio. In tal caso, il soggetto giudicante (Otello) non si può dire che si riferisca ad un unico oggetto — l'amore di Desdemona per Cassio —, perchè un tale oggetto non esiste. Bisogna dunque ammettere che il soggetto giudicante (Otello) si riferisca ad una molteplicità di oggetti, e propriamente a Desdemona, all'amore e a Cassio, determinandosi così una relazione a quattro termini. Naturalmente il soggetto giudicante non si trova nella stessa relazione con ciascuno dei termini preso a sè, ma si trova in un'unica relazione — nella relazione del credere — con tutti e tre i termini presi insieme, o, se si vuole, col complesso dei tre termini. Otello, Desdemona, amore e Cassio, verrebbero da tale punto di vista a formare un'unica relazione a termini molteplici. Vi è la mente (soggetto) che giudica, e vi sono i termini, intorno a cui è fatto il giudizio (obbietto). Ora, ciò che importa osservare, stando alla teoria in esame, è che l'obbietto o il contenuto del giudizio (relazione giudicativa) non solo è complesso, risultando di più termini, ma costituisce una serie avente una certa direzione e svolgentesi in un certo senso (amore di Desdemona per Cassio). Si spiega così, che il giudizio esprimente che Cassio ama Desdemona differisce dall'altro in cui fosse detto che Desdemona ama Cassio. Quando si determina, dunque, un atto di credenza, riferentesi ad un oggetto complesso, bisogna ben tener conto dell'ordine e quindi della direzione della relazione in cui gli elementi componenti il complesso si trovano tra loro. Quando la credenza è vera, gli elementi componenti l'oggetto complesso si trovano, di fatto, nell'ordine in cui sono appresi con l'atto di credenza e figurano nella relazione giudicativa: quando invece la credenza è falsa, essa non rispecchia o non corrisponde all'ordine del complesso obbiettivo. La verità e falsità, pur rimanendo qualità (modalità) della credenza,

hanno riferimento all'oggetto, perchè, come si diceva, la verità di una credenza, o di un giudizio, si trova condizionata da qualcosa di esterno alla credenza in quanto tale. Una mente giudica secondo verità ogni volta che aderisce all'ordine del complesso a cui si riferisce. Nel caso che i termini si trovano nella relazione obbiettiva, come sono concepiti nella credenza, esiste il fatto corrispondente alla credenza, e quindi c'è la verità; nel caso opposto, nel caso in cui manchi il fatto, o sia diverso da quello che è concepito, la credenza non può essere che falsa. La mente non crea, non forma che la credenza, la quale, una volta determinata, riesce vera o falsa, senza che sia in potere della mente di modificarla in ordine a verità o falsità, sempre che, s' intende, non si tratti di avvenimenti futuri, che è in potere del soggetto conoscente di realizzare. Se la credenza per l'esistenza dipende dalla mente, non ne dipende affatto per il contenuto (verità).

Abbiamo creduto di fermarci a considerare la relazione giudicativa discutendo della possibilità di relazioni a più di due termini, perchè, facendolo, abbiamo creduto di chiarir meglio il concetto che ci dobbiamo formare delle relazioni in generale, e più particolarmente della relazione giudicativa, la quale è caratteristica della conoscenza umana. È ammesso, come si è visto, da taluni che la relazione giudicativa implica molteplicità di termini, in quanto il soggetto giudicante, riferendosi ad un complesso di elementi, viene a costituire un'unica relazione con termini molteplici. Ora un tale concetto a noi non sembra nè dimostrato, nè chiaro. Il soggetto, in quanto termine di una relazione psichica, viene a trovarsi certo in condizione speciale, rispetto all'oggetto o agli oggetti a cui si riferisce. Il soggetto, dato il carattere specifico della relazione psichica, deve comportarsi in modo peculiare verso l'oggetto, ma l'oggetto figura sempre come qualche cosa di unico, comunque sia complesso. La relazione in cui il soggetto si trova con l'oggetto è una cosa, e la composizione più o meno complicata dell'oggetto è un'altra. La relazione giudicativa ha natura identica qualunque sia la com-

plessità dell'oggetto a cui si riferisce. L'oggetto può essere alla sua volta considerato per sè e risoluto nei suoi componenti e quindi nelle relazioni che questi implicano, ma ciò non muta in nulla la natura dell'azione giudicativa. La verità nasce bensì dalla corrispondenza o adeguazione dell'atto della mente (credenza) all'oggetto, ma ciò non vuol dire che condizione per il determinarsi dell'adeguazione o dell'inadeguazione, della corrispondenza o non corrispondenza, sia la complessità dell'oggetto. L'adeguazione come l'inadeguazione si può avere tanto se l'oggetto è semplice, quanto se è complesso; varia, nei due casi, il contenuto dell'adeguazione, ma non si può dire che questa dipenda dalla complessità dell'oggetto. Nè può valere l'osservare che non vi può essere altro modo di spiegare la credenza erronea che quello di riferirsi all'incongruenza dell'ordine, della «direzione» inerente al contenuto della credenza con l'ordine, con la direzione degli elementi obbiettivi, perchè le difficoltà inerenti alla credenza falsa non sono per tale via superate. Il giudizio falso ha sempre un contenuto, perchè solo a questa condizione può avere un significato, solo che un tale contenuto non ha altra realtà che quella che gli viene dall'esser termine di particolari atti rappresentativi, quando poi nel giudizio vero il contenuto della credenza risulta reale anche indipendentemente dall'atto di credenza.

Naturalmente nel giudizio falso od erroneo (sinceramente compiuto) è considerato dal soggetto come reale ciò che non lo è (altrimenti in che consisterebbe la falsità, l'errore?) Ma questa considerazione non può valere come prova dell'esistenza di un oggetto in una forma qualsiasi. Ciò che è creduto falsamente, non esiste in nessuna maniera, ecco tutto. Certo, per la psicologia può essere un problema molto interessante quello d'indagare in quali condizioni, per quali motivi si determinino le credenze false, ma nessuna ricerca psicologica può avere per risultato di dimostrare il necessario riferimento di una credenza falsa ad un oggetto reale qualsiasi.

Del resto quando si pone la ragione del giudizio erroneo

nella non corrispondenza dell'ordine, della « direzione » della relazione obbiettiva con l'ordine e con la direzione qual'è concepita dalla mente, si viene implicitamente ad ammettere che l'obbietto della credenza falsa non esiste e che quindi la credenza falsa finisce per poter riferirsi a ciò che non è. Nell'esempio citato, l'obbietto della credenza di Otello è l'amore di Desdemona per Cassio. Dal momento che tale credenza risulta falsa, e risulta falsa indipendentemente da ogni considerazione della molteplicità dei termini costituenti l'oggetto, si è autorizzati a dire che l'oggetto della credenza non esiste e che la relazione giudicativa in tal caso viene a mancare di uno dei suoi termini reali. Il giudizio e la credenza si riferisce direttamente all'*ordine* e non già ai *termini* per sè presi.

VIII.

Importanza della distinzione tra relazioni rappresentative, relazioni d'incompatibilità e relazioni dinamiche.

Noi non possiamo presumere di fare un'enumerazione completa delle varie specie di relazioni, perchè, per far questo, bisognerebbe estendere la ricerca ai varii campi della realtà. Si può dire che compito delle diverse scienze è quello di determinare in modo preciso ed esatto le relazioni esistenti tra le nozioni (ed elementi delle nozioni) prese a studiare, avendo cura di porre in luce le condizioni in cui si stabiliscono i varii ordini di relazioni. In una ricerca di ordine generale sull'essenza e sul significato delle relazioni nella conoscenza umana, non si può fare a meno però di accennare a certe differenze fondamentali che possono dare utili indicazioni sul concetto che ci dobbiamo formare dell'aspetto relazionale della realtà. Intanto non credo che vi sia bisogno d'insistere su certe distinzioni, come quella tra relazioni simmetriche

(A = B) e asimmetriche (A > B, oppure x è padre di z), tra relazioni transitive (A = B, B = C... A = C), e intransitive (A è creditore di B, B è creditore di C, non ne segue che A sia creditore di C), le quali servono bene a mettere in luce il fatto, a cui abbiamo già accennato, che le relazioni, esprimendo il modo di comportarsi di certi elementi rispetto ad altri elementi, rispecchiano particolari aspetti della realtà, e, quasi direi, ne manifestano le movenze. Tali distinzioni hanno importanza massimamente perchè possono essere utilizzate per stabilire l'irreducibilità delle relazioni alle qualità, ma di questo dovremo parlare più tardi.

Le differenze fondamentali tra le relazioni, su cui vogliamo ora richiamare l'attenzione, sono quelle riferentisi alle così dette relazioni rappresentative, alle relazioni d'incompatibilità o di opposizione logica, alle relazioni dinamiche. Son tre gruppi di relazioni che vanno fissati e chiariti: nei tre casi è a parlare di relazione, in quanto si ha sempre a che fare con «complessi» i cui termini compiono determinati ufficii gli uni rispetto agli altri, onde poi emergono speciali risultati, ma in ciascun caso il complesso o la relazione presenta modificazioni che devono esser prese in considerazione.

Le relazioni rappresentative costituiscono un gruppo a parte in quanto esse implicano sempre, per così dire, raccostamento — confronto — dei termini, e quindi considerazione degli stessi termini da speciali punti di vista. Il resultato del raccostamento o confronto costituisce la relazione attuale, la quale è un determinato contenuto rappresentativo, eguaglianza, differenza, simiglianza coi loro gradi ecc. Perchè vi sia una relazione di tal fatta, vi devono essere certe determinazioni assolute nei termini (*relazioni fondate*). Le relazioni sono condizionate dall'esistenza delle determinazioni assolute, che sono di ordine diverso nei varii casi (qualità, spazialità, temporalità ecc.) Dopo che una certa relazione o correlazione reale è stata conosciuta per esperienza ed è stato conosciuto il contributo di ciascun elemento ad essa, si può parlare anche della *capacità* che i singoli fondamenti hanno

di determinare una certa relazione; ma tale capacità non può esser che qualcosa d'ipotetico, e può essere espressa in forma negativa, dicendo che non vi può essere *a* e *b*, che non si trovi nella relazione *x*, ovvero che dato *a* e *b* vi dev'essere la relazione *x*. È come se si dicesse che qualora oltre i fondamenti esistenti di fatto fossero dati altri fondamenti, si determinerebbe necessariamente la relazione *x*. Il predicato negativo ipotetico compete di pieno dritto ai fondamenti esistenti, se anche gli altri fondamenti non esistono. L'esistenza effettiva (attuale) di una relazione dipende dall'esistenza effettiva di tutti i suoi fondamenti, e quindi, venendo a mancare uno dei fondamenti, si può parlare solo di determinazione potenziale, di determinazione relativa o di relativo.

Una sottospecie delle relazioni rappresentative è quella delle relazioni spaziali e temporali. Lo spazio e il tempo sono così fatti che tutte le loro parti si trovano fra di loro in tale connessione che ogni parte è definita e condizionata da un'altra. Nello spazio la relazione si chiama *posizione*, nel tempo *successione*. Tali relazioni riescono comprensibili solamente per mezzo dell'intuizione percettiva. Il significato di queste espressioni, di sopra, di sotto, di destra, di sinistra, di dietro, davanti, di prima e dopo, è determinabile solo riferendosi all'esperienza percettiva. Kant già notò che la differenza tra il guanto destro e il sinistro si può capire solo riferendosi all'intuizione, vale a dire all'esperienza. Siccome ogni linea per la sua posizione è nello stesso tempo determinata da tutte le altre e le determina, è cosa arbitraria considerare una linea qualsiasi come determinante le altre, ovvero come determinata.

Il tempo, avendo una sola dimensione, non può contenere molteplicità di relazioni. Nel tempo ogni momento è condizionato dal momento precedente: solo per mezzo di questo si può giungere al momento che segue. Solo perchè il precedente *fu* — passato —, il seguente — presente — *è*.

Non è a parlare di conoscenza di determinazioni assolute dello spazio e del tempo (grandezza, forma, sito, movi-

mento ecc.), ma solo di conoscenza di determinazioni relative; il che poi non esclude che siano conosciuti rapporti veri tra le cose. Se non è possibile determinare la grandezza assoluta di un corpo, è possibile conoscere esattamente la grandezza relativa, tanto da poterla misurare e calcolare. Se non è possibile conoscere il tempo assoluto di un fatto, è possibile determinare con sufficiente precisione il rapporto in cui il fatto si trova con ciò che è accaduto prima o dopo. Del resto, quel che importa non è sapere i milioni di anni in cui tutta la storia del mondo si è svolta, o anche poter determinare se tutto il sistema cosmico abbia un unico centro di gravità verso cui progressivamente si muove nello spazio: quel che importa conoscere sono le determinazioni di riposo e movimento relativo, i rapporti di grandezza e di dimensione, e su tali conoscenze poggiano la meccanica, la tecnica ecc. Noi insomma non conosciamo e non possiamo conoscere le determinazioni specifiche assolute dello spazio e del tempo, le quali pure devono esistere. Non bisogna mai dimenticare che l'apprendimento che si ha del mondo fisico è fenomenale.

Il gruppo delle relazioni d'incompatibilità è costituito dalle relazioni esprimenti l'esclusione reciproca di certi contenuti: sono, si potrebbe dire, le relazioni dell'evidenza razionale. Dal momento che son presenti certi contenuti, si determina la relazione senza il concorso di alcun atto di confronto, e senza che gli obbietti siano sottoposti a speciale elaborazione (considerati da particolari punti di vista), e senza che ne risulti un nuovo contenuto rappresentativo.[1]

Le così dette relazioni dinamiche (causali), mentre non implicano un legame logicamente necessario, implicano senso o direzione nella relazione, in guisa da essere esclusa l'inversione dei termini. Ogni relazione dinamica, in quanto è relazione di azione-passione, è anche azione in un certo senso reciproca: il che poi non toglie la priorità dell'agente ri-

---

[1] Sull'incompatibilità vedi quello che fu detto nel saggio contenuto in questo volume, intitolato «I fondamenti della conoscenza umana».

spetto al paziente. Ciascuno dei due termini, agente e paziente, si comporta secondo esige la propria natura — è questa anzi la prova che, nell'azione transeunte, non vi è passaggio di qualche cosa dall'un termine all'altro, come non vi è comunità di natura —; con questa differenza, però, che il paziente opera sempre in seguito all'operazione dell'agente e non per propria iniziativa. Ne conseguono questi fatti: 1) che la relazione, come si diceva, ha sempre una determinata direzione; 2°) che l'azione transeunte, pur contenendo in sè il momento della simultaneità (nell'azione reciproca i due fattori — l'agente e il paziente — non possono non coincidere), implica anche successione, e questo perchè l'antecedente ha bisogno del concorso di speciali condizioni (e richiede tempo) per poter determinare l'effetto; e lo stesso si può dire del fattore paziente, che alla sua volta deve concorrere alla realizzazione dell'effetto. Tutti i fatti che accadono nell'universo implicano, come già abbiamo avuto occasione di osservare, azioni transeunti, e quindi relazioni dinamiche, le quali poi si diversificano tra loro, secondo la varia natura degli oggetti.

Quel che importa osservare, dal nostro punto di vista, è che le specie di relazioni indicate corispondono alle principali maniere in cui la conoscenza della realtà può essere estesa e approfondita. Con le relazioni rappresentative è reso possibile l'ordinamento e la sistemazione degli oggetti e dei fatti; con le relazioni d'incompatibilità e d'impossibilità è reso possibile il concatenamento necessario delle cognizioni; con le relazioni dinamiche sono stabiliti i nessi di dipendenza reale, e quindi è resa possibile la spiegazione dei fatti.

IX.

La relazione predicativa.

Prima di richiamare l'attenzione su quella forma particolare di relazione conoscitiva che è la relazione predicativa,

è opportuno rendersi conto dell'importanza che ha il pensiero relazionale in genere nello svolgimento della conoscenza umana. Ogni conoscere in quanto giudicare suppone il rappresentare, ma il rappresentare umano è determinato in ultima analisi dalle intuizioni: tutto quello che noi possiamo rappresentarci e quindi possiamo conoscere, lo possiamo conoscere per mezzo degli elementi intuitivi di cui disponiamo. Senonchè di tutto ciò che noi riteniamo esista, solo una piccola parte noi possiamo rappresentarci intuitivamente; solo pochi fatti noi intuiamo come sono in realtà, e sono i fatti psichici presenti. Non conosciamo intuitivamente la massima parte della nostra stessa vita psichica, e neanche conosciamo intuitivamente tutto il mondo psichico degli altri soggetti forniti di vita psichica. Solo la percezione interna è da considerare conoscenza assoluta, mentre le così dette percezioni sensoriali fisiche, dipendenti come sono dagli organi sensoriali, non ci danno che puri fenomeni.

Da tal punto di vista è impossibile negare che la nostra conoscenza ha limiti: limiti dipendenti dal fatto che il rappresentato o il rappresentabile non sempre è tale da esaurire, per così dire, tutta la realtà; e limiti risultanti dalle leggi psicologiche, regolanti i fatti e i processi conoscitivi. Tutto il complesso dei fatti, fatti fisici, chimici, fisiologici, noi possiamo conoscerlo solo per mezzo dei nessi, in cui si trova o in cui può esser considerato con le rappresentazioni intuite. Utilizzando la ricchezza e la molteplicità di tali nessi è possibile estendere la conoscenza. Se l'ideale sarebbe quello di poter aver l'intuizione diretta di tutti gli oggetti della conoscenza, o di poterli, per così dire, compenetrare con la nostra mente in modo da apprenderli per quel che sono in realtà, un tale ideale è irraggiungibile. Ora quello che non è appreso nell'intuizione immediata è rappresentato per via delle relazioni in cui si viene a trovare col dato qual'è intuito. L'incognita x, appunto perchè tale, non può esser direttamente rappresentata, onde si è costretti a ricorrere alle nozioni relative, ricavate sempre (analogicamente) dall'esperienza, per poter determinare tale incognita.

Se dell'incognita x (trascendente) non si ha dunque nè intuizione, nè rappresentazione propria o diretta, non si può dire che essa rimanga impenetrabile. Molte nozioni fisiche sono costruzioni di reali che trascendono l'esperienza diretta: la massa, la molecola, gli atomi, gli elettroni, le oscillazioni, le onde, le vibrazioni, e così via. Nessuno ha mai avuto un'intuizione diretta di tali oggetti: sono incognite il cui valore è trovato, utilizzando i rapporti in cui si trovano con ciò che è intuito. Tutte le nozioni delle scienze fisiche sono così in ultima analisi nozioni di relazioni. Le stesse leggi fisiche, lo accennammo di sopra, non sono che enunciazioni di determinati rapporti. Solo per mezzo di relazioni possiamo rappresentarci i reali ammessi ipoteticamente come forniti di certi attributi. Tutto quello che non è appreso direttamente nella percezione interna, è rappresentato per mezzo di nozioni improprie, che è un altro nome per indicare ciò che risulta dalle relazioni coi dati intuitivi.

Naturalmente è sempre da giustificare l'estensione dei concetti attinti dall'esperienza interna al di fuori di essa. Non basta costruire la realtà esterna, utilizzando i dati dell'esperienza interna; occorre dimostrare che la costruzione, l'integrazione è richiesta da esigenze di ordine razionale.

Veniamo ora a considerare la relazione predicativa, la quale, come si diceva, ha speciale importanza per il nesso in cui si trova con le altre relazioni.

È noto che l'attività giudicativa si esplica per mezzo di due specie di atti, degli atti dell'accettare e dell'escludere, e degli atti dell'attribuire o del negare un certo predicato ad un soggetto. Non si tratta di due specie coordinate di atti conoscitivi, ma di due forme di giudizio, articolate in guisa tra loro, da esser l'una il presupposto dell'altra, o da rappresentare la seconda l'ulteriore svolgimento (determinazione) della prima. Perchè possa aver senso l'attribuzione di un predicato ad un soggetto, bisogna che sia riconosciuto il soggetto; di ciò che non esiste, niente è possibile predicare. In ogni giudizio predicativo (positivo) è implicito,

dunque, un giudizio di riconoscimento del soggetto. Naturalmente, come gli atti semplici dell'accettare e del respingere non sono riducibili al puro rappresentare, così gli atti dell'attribuire o dell'escludere un certo predicato da un soggetto non sono riducibili a forme di composizione o a nessi di rappresentazioni, e neanche ad aggregati di giudizi. L'atto di predicazione da tal punto di vista è un atto speciale della mente, onde la relazione predicativa dev'essere distinta da ogni altra relazione. Altro è rappresentarsi una relazione tra certi contenuti, e altro è riferire un predicato a un soggetto, affine di determinarne la natura.

Tra predicato e soggetto v'è solo rapporto d'identità: il predicato, determinando il soggetto, non può essere qualcosa d'estraneo al soggetto. Si tratta, però, di fissare bene il carattere di tale identità, distinguendola specialmente dalla identità per eguaglianza. L'identità predicativa, enunciando in ultima analisi il fatto che l'oggetto indicato dal soggetto è lo stesso oggetto a cui è riferito il predicato, non è identità tra soggetto e predicato, ma è identità (unità) dell'oggetto espresso dal soggetto e dell'oggetto espresso dal predicato. Come si vede, non è l'identità che può chiarire la relazione predicativa, ma è piuttosto la nozione d'identità — quando non sia identificata con l'eguaglianza e con l'identità formale o tautologica — che può esser determinata dalla conoscenza (percezione interna) che abbiamo dell'atto di predicazione. In fondo, come sarebbe errore proporsi di chiarire gli atti dell'affermare e del negare, riferendosi alla nozione di esistenza, così sarebbe ὕστερον πρότερον voler definire il predicare fondandosi sull'idea di identità. Non è la nozione d'identità, ma piuttosto quella di predicazione, che è da considerare come nozione ultima irreducibile. Una volta che è tenuto per vero il giudizio «A è B», si è bene autorizzati a dire che tra A e B c'è una relazione d'identità (totale o parziale). Dopo formato un giudizio predicativo, implicante un'identità tra soggetto e predicato, si può anche fare il giudizio avente come contenuto tale identità (invece di dire: Napoleone è il vincitore di Austerlitz, si

può dire: Napoleone è la stessa persona del vincitore di Austerlitz).

Dicevamo dunque che l'identità predicativa non può avere il significato di uguaglianza tra il soggetto e il predicato: «A è B» non significa che A è eguale a B; è l'errore in cui caddero sempre quelli che credettero di poter destituire di ogni valore il giudizio predicativo in quanto tale, fondandosi appunto sulla non identità dei due termini. Il LOTZE, p. es., non esitò ad affermare che il giudizio categorico «S è P» rappresenta la più flagrante violazione del principio della non contraddizione. Questo principio infatti esigerebbe che ogni contenuto sia pensato identico a sè stesso, mentre il giudizio categorico enuncia che le due nozioni S e P, pur essendo differenti, si trovano in tale relazione, per cui l'una è l'altra. L'errore è nel credere che il giudizio categorico esprima un rapporto d'eguaglianza tra i due termini, e che quindi la copula sia indicativa di tale eguaglianza. Ed è notevole che il LOTZE, per evitare la contraddizione, fu costretto ad attribuire ai giudizii categorici un significato differente da quello che risulterebbe dalla loro semplice enunciazione. Nel giudizio «Alcuni uomini sono neri», il vero soggetto sarebbe «alcuni singoli uomini», vale a dire quelli che appunto possono ricevere il predicato di neri. Facendo il giudizio, si penserebbe dunque da principio a quella particolare determinazione dell'estensione del soggetto che può ricevere quel certo predicato. Il senso del giudizio vero non potrebbe esser che questo: alcuni uomini, vale a dire quelli neri, sono uomini neri. Solo per questa via, a senso sempre del LOTZE, sarebbe evitata la contradizione. Conclusione: i giudizii, per esser veri, devono essere identici, che è quanto dire devono esser tautologici. Per un verso, così, al giudizio categorico è attribuito un significato del tutto diverso da quello che ha per chiunque effettivamente fa il giudizio, e, per l'altro, lo stesso giudizio è vuotato di ogni significato. Il LOTZE, con l'arbitraria distinzione tra ciò che *propriamente indica* e ciò *che significa* la formula, sostituisce al giudizio come è fatto, un giudizio del tutto diverso, che è creazione della sua mente.

Del resto il giudizio « gli uomini neri (i negri) sono uomini neri », dato che abbia un senso, è tutt'altro dal giudizio « alcuni uomini sono neri ».

L'atto di predicazione dunque è un *prius* rispetto alla nozione di identità, la quale, in fondo, è attinta dalla riflessione sull'atto di predicazione; identico è ciò che può esser legittimamente posto in relazione predicativa.

Naturalmente, quando si dice che la nozione d'identità è attinta dalla predicazione, non si vuol dire che essa per sè non abbia alcun contenuto di realtà, ma si deve intendere che ha quel grado di validità, che ha lo stesso atto di predicazione. Allo stesso modo che l'esistenza non è creata dall'atto di riconoscimento, giacchè questo è sempre provocato dagli oggetti in determinate condizioni, così l'atto di qualificazione non può non corrispondere alle particolari condizioni (relazioni), in cui si trovano gli oggetti. Quando si dice che questo o quel pezzo di carta è quadrato, o che quel colore è giallo, non sono creati nè gli oggetti, nè gli attributi, ma si vuole intendere che gli oggetti sono fatti in quella data maniera. L'atto di predicazione risponde alla necessità di qualificare gli oggetti, e gli oggetti sono qualificati in una maniera piuttosto che in un'altra secondo che richiedono le condizioni obbiettive, le quali valgono a provocare un certo atto predicativo piuttosto che un altro. Il giudizio predicativo in tanto può esser ritenuto vero, in quanto è, per così dire, imposto (legittimamente imposto) dalla considerazione di certi aspetti della realtà.

I giudizii predicativi sono compiuti ogni volta che sono scoperte nuove determinazioni e nuovi rapporti negli oggetti, ogni volta che un nuovo elemento richiama l'attenzione. Dal momento che l'intelligenza fu in grado di sottoporre ad analisi gli oggetti dell'esperienza interna e di quella esterna, non potette fare a meno di distinguere le varie parti,[1] rife-

[1] La parola « parte » vuol esser presa in senso largo, per cui non serve solo a indicare la parte contenuta in un tutto reale, come può essere il ramo di un albero o la foglia di un ramo, ma serve anche ad indicare l'elemento astratto contenuto nel concreto (il colore nel rosso, o il color rosso nel fiore).

rendole le une alle altre o al tutto, e per ciò stesso non potette fare a meno di compiere giudizii predicativi. Questi hanno appunto l'ufficio di fissare le qualità, o gli elementi delle totalità che sono gli oggetti, considerandoli anche nei varii rapporti in cui si possono trovare tra loro. La determinazione di tali parti, se ebbe luogo specialmente per mezzo di atti d'astrazione o d'analisi, potette aver luogo anche in date condizioni per mezzo di atti di sintesi. A misura che furono compiuti giudizii predicativi, potettero essere formate nozioni complesse, come quella di oggetto colorato, rotondo, esistente in un determinato sito, soggetto a determinati cangiamenti e così via. Quella che d'ordinario è considerata intuizione diretta degli oggetti, è il risultato di atti molteplici di apprendimento e di determinazione. In seguito poi l'oggetto, la cosa assume il valore di soggetto di giudizii predicativi, che vanno esplicando e svolgendo quel che primitivamente vi fu compreso o incluso.

La relazione predicativa compie inoltre l'ufficio di mezzo di significazione di molteplici altre relazioni. Fu fatto da taluni il tentativo di ridurre la relazione predicativa a quella di *inerenza,* alla relazione, cioè, tra sostanza e accidente, ma oltre che, facendo una tale riduzione, si rischia di chiarire *obscurum* per *obscurius,* si urta contro difficoltà non facilmente superabili. Vi sono proposizioni esprimenti nel modo più chiaro rapporti d'inerenza, i quali non possono esser considerati giudizii categorici: quando si dice, p. es.: vi sono alberi verdi, si esprime un rapporto d'inerenza tra la qualità di verde e gli alberi, ma non si può dire che si faccia un giudizio categorico. D'altra parte la proposizione categorica, come esprime in certi casi rapporti d'inerenza, esprime in altri casi relazioni di specie differente.

È da escludere però che la copula «è», e quindi il giudizio categorico, rimanga del tutto indeterminato. Quando si dice: «A è B», s'intende enunciare un fatto ben definito. «È» e «non è» significano sempre, rispettivamente, riconoscere o respingere quello che forma il contenuto della proposizione; solo che ciò che è riconosciuto o respinto può esser di natura

differente. Ora, in tutti i giudizii categorici ciò che forma il nerbo è l'atto di qualificare e di determinare in una certa maniera il soggetto. Si capisce pertanto che vi sono casi in cui le parti sono predicate del tutto — collettivo — (come quando si dice: la società è costituita di duecento individui), ovvero le parti di un continuo sono predicati del continuo stesso, (il corpo S ha il volume di tanti metri cubi); che vi sono casi in cui una parte logica figura come predicato di un soggetto (come quando si dice: il giallo è colore); e che vi sono casi infine in cui una parte in *senso categorico* è attribuita al tutto corrispondente (es. questo corpo è rosso).

La conclusione a cui si giunge è che la relazione categorica, mentre risponde sempre all'esigenza di qualificare e di determinare un certo contenuto (il soggetto), soddisfa in maniera diversa a tale esigenza, secondo che è richiesto cioè dalle condizioni particolari obbiettive. Col giudizio categorico non si può intendere di unificare le varie qualificazioni, ma si può intendere solo di dar forma determinativa, e quindi predicativa, ai contenuti presi a considerare, anche quando i mezzi di qualificazione e di determinazione non possono non esser differenti tra loro. L'obbiezione che da tal punto di vista non sarebbe a parlare di unità di significato nel giudizio categorico, perchè la relazione propriamente categorica è qualcosa di differente dal nesso di continuità o da quello delle parti di un aggregato e così via, si rivela priva di fondamento, perchè il contenuto essenziale della proposizione categorica rimane sempre identico. È sempre espresso il nesso tra determinazione e oggetto determinato. Il giudizio predicativo corrisponde sempre all'atto irreducibile di predicare qualche cosa di un soggetto. Tale atto può esser provocato da fatti diversi, come può esser la constatazione di complessi appresi con un'intuizione simultanea, ovvero la constatazione di complessi succedentisi con un certo ordine, o la constatazione di un altro fenomeno qualsiasi, ma esso rimane sempre identico nel fondo. La differenza si riferisce alla natura del soggetto e del predicato, ma non all'atto giudicativo per sè preso. Il giudizio giunge a mettere in luce re-

lazioni diverse, come sono quelle di inerenza, di continuità, di aggregazione, di sussunzione; ma questo fa, conservando sempre la sua natura di atto di qualificazione e determinazione di certi soggetti. Nell'atto stesso che sono espresse relazioni differenti tra soggetto e predicato, è significata poi sempre quella particolare connessione, che è la relazione predicativa.

La relazione predicativa non è una finzione, o anche un artificio più o meno arbitrariamente costruito, ma è il mezzo con cui la mente giunge alla determinazione delle varie relazioni costitutive della realtà: ecco tutto.

X.

Identità, unità, totalità.

Qui è opportuno chiarire alcuni dei significati in cui i termini di identità e di unità possono esser presi, perchè questo può contribuire a farci intender meglio certi aspetti particolari delle relazioni. Vedemmo che l'identità predicativa non è da confondere con l'eguaglianza o identità tra certi termini: « A è B » non ha il significato di « A = B ». La prima è relazione predicativa, la seconda è relazione comparativa. Ma l'identità può assumere ancora altri significati: quello d'identità numerica, quello d'identità qualitativa, quello d'identità per continuità. D'altra parte l'unità, che, come vedemmo, per alcuni rispetti si connette con l'identità, è unità semplice (assoluta) e unità relativa (totalità).

L'identità numerica, presa in senso proprio, non è che l'unità la quale può, in date circostanze, trovarsi in rapporto con soggetti diversi o entrare in contesti diversi. Una stessa linea può esser lato di due triangoli differenti. Quando non entri, quale termine comune, in due relazioni coll'altro termine differente (A-B, B-C), l'identità numerica non può esser riferita che a se stessa, ma, riferita a se stessa, perde ogni significato.

L'identità qualitativa può emergere da comparazioni molteplici, e quindi dalla constatazione di somiglianze tra più oggetti. L'attributo o il carattere, constatato simile in più oggetti, è detto comune a tutti e identico in tutti (impropriamente). Come si vede, l'identità qualitativa, risultando da una molteplicità di rapporti di somiglianza, figura come espressiva di tali rapporti. Essa non può avere che un significato ideale, perchè nella realtà ciascun oggetto esistente in concreto ha i propri attributi, e non può avere alcun carattere comune con altri oggetti.

L'identità per continuità è identità numerica in quanto unità, ma si distingue dalla vera e propria identità numerica, in quanto non presenta uguaglianza di contenuto. C'è unità in quanto i mutamenti che l'oggetto preso a considerare può presentare, si seguono in modo continuo (senza interruzione), nello spazio e nel tempo, per quanto notevoli essi siano. Una pianta, osservata d'inverno, in primavera, d'estate, presenta differenze della maggiore importanza, ma è considerata come la stessa pianta, sia perchè i mutamenti possono esser seguiti nella loro successione continua, sia perchè si producono nell'oggetto allogato sempre in un certo sito dello spazio. Un animale qualsiasi, che sia seguìto nel suo sviluppo attraverso le varie età e fasi e che sia seguito nel suo movimento da un luogo ad un altro, è considerato come un unico animale, per quanto possano essere differenti i caratteri e gli attributi con cui si presenta. L'unità o identità è fondata, in casi di tal fatta, sulla continuità. Chi dice continuità dice appunto assenza di differenze atte a determinare la distinzione di un oggetto particolare dall'altro. E poichè è il riferimento a differenze spaziali o temporali quello che vale a determinare le distinzioni individuali, si capisce come ogni volta che venga constatata continuità in ordine allo spazio e al tempo, si parli di persistenza dell'oggetto, anche quando cangiamenti più o meno notevoli siano appresi nei suoi caratteri. Tali attributi, insomma, nonostante i loro mutamenti, devono presentare tal grado di coesione e di solidarietà da poter essere allogati in uno stesso spazio, e

da poter essere seguìti (senza interruzione) nel corso del tempo. Non c'è bisogno naturalmente che l'assenza d'interruzione sia sempre e direttamente osservata: può essere anche inferita; l'importante è che sia legittimamente inferita. Quanto più è possibile seguire la successione dei cangiamenti nello spazio e nel tempo e quanto più è possibile collegare tra loro gli stessi mutamenti, mediante nessi di dipendenza causale o mediante rapporti teleologici (tra mezzo e fine), tanto più viene a trovarsi rinsaldata l'identità per continuità. Bisogna tener presente che la continuità implica sempre una forma di unità: è continuo ciò che, pur essendo indefinitamente divisibile, non è di fatto diviso. Si capisce pertanto come un certo contenuto, o un complesso di attributi, quando si trovi compenetrato, per così dire, da una forma qualsiasi di continuità (continuità spaziale, continuità temporale, continuità qualitativa), debba assumere il valore di unità e quindi di una forma particolare d'identità.

Non credo che vi sia bisogno di osservare poi che, quando la serie continua di cangiamenti non solo è ricostruibile *ab extra*, ma è, per così dire, appresa *ab intra*, quando, vogliamo dire, l'unità o identità è riconosciuta — mediante particolari funzioni psichiche, come la memoria, l'attività comparativa, l'attività inferenziale — dallo stesso soggetto, in cui la serie dei mutamenti si svolge, in tal caso l'identità per continuità assume un significato speciale. È quel che accade nel soggetto umano, il quale, nonostante tutti i cambiamenti cui sottostà e può sottostare, non solo è uno, ma si sa e si riconosce come uno.

Dicevamo che è opportuno distinguere tra unità vera (semplice, assoluta) e unità relativa (totalità). La prima unità, com'è facile intendere, s'identifica con l'identità numerica. Importa però distinguere tra unità impartibile, che è la vera unità semplice e assoluta, e l'unità o identità numerica che può essere divisa in parti. Il continuo materiale si presenta bensì come unità, ma è unità che può essere divisa in parti, e la stessa unità numerica può esser divisa mediante le frazioni. Vi è un'unità che non è in alcuna ma-

niera partibile, ed è l'unità di coscienza; è l'unità che può abbracciare il molteplice e riferirsi ad esso, ma non è risolubile senza residuo nel molteplice, come non è risolubile senza residuo in un complesso di relazioni. È in un certo senso il termine ultimo a cui possono metter capo tutte le relazioni, è l'unità che forma come il presupposto di ogni ulteriore unificazione. Per quanto possa esser spinta innanzi la risoluzione di un qualsiasi oggetto o tutto in parti, non si potrà giungere mai a risolvere l'unità di coscienza in parti. L'unità di coscienza rappresenta l'estremo limite di ogni risoluzione del molteplice nelle sue unità.

L'unità relativa è un altro termine per indicare la totalità, vale a dire quella forma di unità che risulta da un complesso o da un intreccio di relazioni, di qualunque ordine queste siano. Tutte le relazioni suppongono, come vedremo meglio a suo tempo, dei termini ultimi non risolubili alla lor volta in relazioni, ma esse poi possono trovarsi variamente connesse tra loro, o anche coordinate in modo da formare un tutto. Lasciamo stare se, perchè ciò accada, sia necessario supporre un principio determinativo delle molteplici relazioni che, coordinandole e armonizzandole, le diriga verso un termine unico (fine), ma è fuori dubbio che per la costituzione di una forma qualsiasi di totalità, è necessario che gli elementi siano connessi secondo determinate regole, che le serie di fatti o di cangiamenti si trovino coordinate tra loro, e che quindi sia realizzata una certa corrispondenza e in casi determinati anche l'armonia. Anche il puro aggregato in tanto può formare una somma o una totalità, in quanto può esser sottoposto a numerazione; non potrebbe esser sottoposto a numerazione se i numeri non si succedessero secondo una regola fissa. Qualsiasi molteplicità di oggetti forma tanto più un'unità — nel senso di totalità —, quanto più implica relazioni ben determinate tra le parti o elementi che la costituiscono. L'unità-totalità è sempre un risultato. Da una parte suppone le unità elementari, e dall'altra suppone quel complesso di rapporti, per cui le varie unità elementari vengono a formare un tutto. Ciò che occorre non

è l'esistenza di un termine unico, a cui metta capo il molteplice, presso a poco come gli infiniti raggi della circonferenza mettono capo tutti nel centro, ma è l'unificazione stabilita mediante le relazioni tra gli elementi del molteplice. Certo, la connessione mediante relazioni, e sopra tutto la coordinazione, la corrispondenza fra le parti richiedono alla loro volta spiegazione; ma perchè il problema sia determinato, è necessario che anzitutto sia posta in chiaro la natura dell'unità-totalità.

Ora questa, dicevamo, ha il suo principale fondamento in un complesso o sistema di relazioni, e non già in una specie di unità sostanziale, come molti vanno fantasticando. Non è semplicemente l'organismo col concorso di organi e apparecchi molteplici coordinati fra loro, che forma un'unità-totalità nel senso indicato, e nemmeno il cristallo, in quanto si conforma a certe necessità di ordine geometrico, e non è neanche il composto chimico, in quanto risulta di elementi che si trovano in determinate relazioni tra loro, ma qualsiasi complesso di elementi, una volta che siano collegati fra loro mediante relazioni, viene a formare un'unità — totalità. Lo spazio, il tempo stesso, sono considerati come totalità, solo in quanto si trovano unificati, per così dire, mediante speciali relazioni. Nessuno oggi considera lo spazio come una specie di recipiente in cui si trovino allogati i corpi, o il tempo come una specie di flusso, in cui vengano a determinarsi i fatti che si vanno realizzando nell'universo; ma ciò nonostante anche gli scienziati parlano dello Spazio e del Tempo (con lettera maiuscola) come di speciali obbietti o entità, presentanti quasi una forma di individualità: ora, come può accadere questo? Può accadere, perchè tanto lo spazio, quanto il tempo figurano come sistemi di relazioni. Codesti sistemi di relazioni, naturalmente, suppongono, come loro elementi costitutivi, qualcosa che per sè non è nè spazio nè tempo, nè si risolve in spazio e tempo, ma tali sistemi non cessano per questo di esser considerati come unità totalità. Nè lo spazio, nè il tempo sono abbracciati nella loro totalità con un atto unico di intuizione. Gli spazii e i tempi

realmente intuiti sono sempre limitati, per quanto, per una legge inerente all'attività rappresentativa fantastica, il soggetto non possa fare a meno di porre, oltre lo spazio e il tempo direttamente intuito, altro spazio ed altro tempo. Nondimeno ciascuno si riferisce allo spazio e al tempo come a entità che tutto in sè contengono e inghiottono. Noi non dobbiamo e non possiamo scendere a particolari circa la determinazione della natura dello spazio o del tempo, ma possiamo bene osservare come non è a parlare nè di spazio nè di tempo, quando si prescinda dalla esistenza di un certo contenuto, vale a dire dall'esistenza di elementi, che poi son detti essere nello spazio e nel tempo. Vi è spazio finchè e dove vi sono elementi, tra cui possono correre quelle particolari attinenze — di qualunque specie siano — che costituiscono il fondamento della «spazialità»; e vi è tempo, ovunque vi *è azione*, che esplicandosi duri in modo da essere risolubile nel *presente* (attuale), nel passato e nel futuro (continuo temporale) Rimane così, mi pare, giustificata l'affermazione che l'unità-totalità, mentre è essenzialmente relazionale, rappresenta un risultato, e quindi non può essere che un *posterius*.

XI.

Relazioni e termini nei giudizi universali.

La relazione coi rispettivi termini — ciò risulta anche da tutto quello che siamo venuti finora dicendo — costituisce un tutto, un complesso, rispetto a cui poi la coscienza può assumere un determinato atteggiamento, e l'intelligenza può esser chiamata a decidere. Vedemmo come il così detto giudizio predicativo costituisce già un tutto risultante da due giudizii, l'uno di riconoscimento implicito del soggetto, e l'altro di attribuzione del predicato allo stesso soggetto. Ma in certi casi obbietto dell'attività giudicativa è la relazione, qualunque questa sia, tra due termini. Questo accade spe-

cialmente nei giudizii (universali), che enunciano rapporti necessari tra nozioni o elementi nozionali. Le verità matematiche e in generale le verità scientifiche (leggi naturali) sono enunciate per mezzo di proposizioni esprimenti relazioni del tenore accennato. Ora nei giudizii universali, ciò che è veramente preso in considerazione non è l'esistenza dei termini, da cui si prescinde, ma è la relazione in cui i termini si trovano. Non è sull'esistenza degli oggetti matematici che volgono i teoremi matematici, bensì sui rapporti necessarii tra certi termini, esistano questi o non esistano.

Senonchè basta riflettere un momento per vedere come, per tale via, si vada incontro a difficoltà di non trascurabile significato. Non v'ha dubbio che la determinazione del nesso necessario tra certi elementi concettuali ha valore e significato anche quando si prescinda dall'esistenza degli oggetti e dei termini. Certo, non vi possono essere relazioni senza termini, ma quel che è espresso nei giudizii universali non è già che esistano relazioni senza termini, bensì che ha un proprio valore l'enunciazione del nesso o del rapporto, anche quando si prescinda dalla considerazione dell'esistenza dei termini, e quindi dalla realizzazione del rapporto; ovunque esistono i termini si determina necessariamente la relazione, o, ciò che vale lo stesso, non possono esistere i termini senza la relazione. Quel che si vuol mettere in chiaro è che la verità costituente il contenuto di un giudizio, non deriva dal fatto dell'esistenza dei termini, ma dalla natura propria di questi, si trovi o non si trovi questa realizzata.

Ma, dicevamo, vi è una difficoltà che dev'esser superata. I giudizii universali di cui si tratta, nella maggior parte dei casi, sono giudizii affermativi (es. gli angoli interni di un triangolo sono uguali a due retti), ma vi è un assioma logico,[1] il quale dice che il riconoscimento (quindi l'affermazione) di un tutto implica necessariamente l'affermazione delle parti. Il contenuto del teorema accennato forma un tutto,

---

[1] È merito del BRENTANO aver richiamato l'attenzione su questi assiomi logici.

rispetto a cui i termini del predicato e del soggetto sono parti. Ond'è, che dal momento che è riconosciuto il tutto, non può non essere riconosciuta l'esistenza delle parti. Ora, è appunto questo riconoscimento implicito dell'esistenza delle parti e quindi del soggetto e del predicato che si trova in contrasto col significato del giudizio universale.

La difficoltà può essere superata in un modo solo, mostrando che il giudizio universale, considerato come affermativo ed enunciato affermativamente, non è in realtà affermativo, bensì negativo. E la difficoltà può esser per tale via superata, perchè all'assioma logico di sopra accennato, che il riconoscimento del tutto implica necessariamente il riconoscimento delle parti (l'inclusione del tutto implica l'inclusione delle parti, onde il tutto risulta) fa riscontro l'altro assioma, che l'esclusione o la negazione del tutto può non estendersi alle parti. Ed ecco che in base all'ultimo assioma, il giudizio universale, qualora fosse negativo, non implicherebbe niente affatto l'esistenza dei termini. Sarebbe così evitato il contrasto tra il significato del giudizio universale e la enunciazione in forma affermativa. Può il giudizio universale affermativo esser considerato come in realtà negativo? La risposta non può esser dubbia, quando si pensi che i giudizii universali, esprimendo rapporti necessarii, vengono in fondo ad escludere la possibilità dell'opposto. Essi vengono così a contenere una duplice negazione, una, per cui è escluso un certo contenuto (negazione riferentesi all'atto proprio giudicativo), l'altra, per cui è costituito l'opposto (riferentesi alla materia del giudizio). Col giudizio universale, ritenuto comunemente affermativo, non è accettato un complesso, un tutto, e quindi non è ammessa implicitamente l'esistenza delle parti, ma è rigettato il complesso, il tutto, onde è lasciata impregiudicata la questione riferentesi all'esistenza delle parti. Che esistano o non esistano i termini del giudizio, il nesso enunciato nel giudizio è da ritenere sempre vero.

C'è sembrato opportuno richiamare alla mente l'interpretazione genuina del giudizio universale affermativo, perchè

questo, per un verso, può contribuire a chiarir meglio la natura del complesso relazionale, e per l'altro vale a mostrare le diverse maniere di comportarsi dell'attività giudicativa rispetto al complesso relazionale. Il complesso relazionale (relazione e termini) forma un tutto, le cui parti si trovano articolate tra loro: tutto, che vale per sè indipendentemente dal rapporto in cui si può trovare col soggetto giudicante. D'altra parte, l'attività giudicativa, una volta che è riferita ad un complesso relazionale, non può non dispiegarsi secondo le leggi che le sono inerenti. È in forza di tali leggi che il riconoscimento del tutto trae con sè il riconoscimento delle parti, mentre l'esclusione del tutto non trae con sè necessariamente l'esclusione delle parti. Il complesso relazionale, lungi dall'essere accolto passivamente nella coscienza, è considerato nei modi che valgono meglio a metterne in chiaro, diremo, la struttura. Una relazione tra oggetti, fatti o determinazioni particolari, non può non provocare il duplice giudizio, per cui da una parte è riconosciuta l'esistenza del soggetto, e dall'altra questo stesso soggetto è qualificato in una certa maniera. La relazione tra nozioni o elementi nozionali, la quale non può essere che universale, deve provocare la forma di attività giudicativa che sola può mettere in chiaro il nesso tra i termini, prescindendo da ogni considerazione della loro esistenza. Nell'un caso la relazione, in quanto si trova effettivamente realizzata, non può essere appresa che secondo i modi e le forme, che valgono a rispecchiare tale realizzazione; nell'altro caso, invece, la relazione, in quanto è solo ipoteticamente rappresentata, è concepita in quei modi e in quelle forme che valgono a fissare il contenuto di necessità, prescindendo dalla realizzazione.

Noi abbiamo finora considerato le relazioni come del tutto distinte dalle qualità e quindi dai termini, supponendo qualità e relazioni come per sè chiare e intelligibili; ma può essere mantenuta una tale posizione, dopo le discussioni, fatte da diversi punti di vista, nei tempi recenti, sulle relazioni e dopo le critiche rivolte specialmente alla distinzione tra qualità e relazioni? È quello che rimane a vedere.

XII.

Sulla pretesa « mentalità » delle relazioni.

Forse su nessun argomento si è tanto sofisticato ai nostri giorni come su quello delle relazioni. Alcuni, volendo ridurre tutta la vita psichica a meccanismo, e le varie forme della vita mentale a specie diverse di aggregazione o di associazione di fatti elementari come le impressioni sensoriali e le immagini, hanno cercato di destituire di ogni valore le relazioni, considerandole come aggiunte, più o meno arbitrariamente fatte in date condizioni, dal soggetto, ai contenuti reali. Altri, in senso opposto, volendo dimostrare l'impossibilità di derivare il ricco contenuto della vita spirituale dalle pure sensazioni (atomi sensoriali), hanno procurato di mettere in luce l'alto valore della struttura relazionale della realtà, mettendola in connessione con la mente in generale. Da entrambi i punti di vista, si muoveva dal presupposto che le relazioni, in quanto fatti mentali, non potessero derivare che dall'intelligenza, solo che dall'un punto di vista le relazioni erano concepite come aggiunte fatte dalla coscienza empirica, mentre dall'altro punto di vista esse erano concepite come costitutive della realtà, in quanto però questa si trovava come compenetrata o identificata addirittura con l'intelligenza, e non con l'intelligenza empirica, individuale, ma coll'intelligenza assoluta.

Si era creduto di dover negare ogni obbiettività alle relazioni in quanto erano considerate irreducibili alle qualità, e quindi alle impressioni sensoriali, le quali sole potevano avere un correlato obbiettivo. S'intende però che dal momento che si crede di poter dimostrare che non le relazioni, ma piuttosto gli atomi sensoriali o sensibili — in cui è risoluta la realtà — sono da riguardare una « finzione », dal momento che è riconosciuta senz'altro la realtà obbiettiva delle relazioni, non si vede perchè esse debbano essere con-

siderate fatti mentali, venendo a mancare la ragione per cui gli empiristi sensisti le avevano considerate come pure finzioni, e i primi correttori dell'empirismo sensista (criticisti) le avevano considerate come risultanti da azioni mentali. Poichè la realtà è concepita di natura relazionale, cessa ogni ragione d'insistere sulla distinzione tra dato sensoriale e azione esercitata dalla mente su di esso. Nè può valere l'osservazione che le relazioni sono da considerare di natura mentale (connesse con una mente) perchè, prese per sè, non possono esser reali, includendo contradizione: non può valere una tale osservazione, quando si rifletta che il concorso della mente alla costituzione delle relazioni si rende necessario, qualora la realtà sia concepita come un pulviscolo di atomi sensoriali dispersi e quindi privi di qualsiasi nesso; qualora invece la realtà venga concepita come implicante necessariamente relazioni, non si capisce più perchè debba esser richiesta l'azione mentale a costituire le relazioni. Le relazioni ci sono già nella realtà: compito della mente conoscente è quello di entrarne in possesso, col compiere particolari atti.

Le relazioni, dicevamo, ci sono già nella realtà: ma, si può domandare, come ci sono? o, meglio, ci possono essere effettivamente? Alla domanda non si può rispondere, come implicitamente fanno gli idealisti, riferendosi alla concezione inadeguata della realtà (concezione atomistica) che rese necessaria appunto la correzione, ma fondandosi sopra un esame accurato delle varie specie di relazioni, e quindi delle varie determinazioni della realtà, per vedere se tutte siano realmente inconcepibili quando siano considerate per sè, o se debbano esser fatte delle distinzioni che possono esser molto importanti e significative. Vi sono relazioni che, prese per sè e quindi considerate indipendentemente da qualsiasi azione mentale, possono apparire inconcepibili. Tali sono, p. es., le così dette relazioni ideali che valgono in quanto termini di particolari atti rappresentativi (somiglianza, differenza, ecc.); ed anche in questo caso s'impone la necessità di vedere entro quali limiti e sotto qual rispetto le relazioni sono da con-

siderare prodotti dell'attività mentale. Ma vi sono una quantità di altre relazioni (relazioni spaziali e temporali, relazioni di dipendenza causale, relazioni d'inerenza, relazioni di continuità, relazioni numeriche, relazioni di movimento, di cangiamento ecc.), le quali, lungi dall'aver consistenza nella mente e per la mente conoscente, divengono intelligibili solo se sono messe in rapporto con correlati obbiettivi che non possono non esser relazionali.

Del resto alla domanda: come esistano le relazioni nella realtà, una volta che sono riconosciute parti costitutive di essa, non si può rispondere coll'invocare il fattore mentale, giacchè quel che importa spiegare, è come e perchè la mente, e sia pure la mente in generale (Mente assoluta), ponga certe relazioni e non altre, perchè si manifesti in quei modi e non in altri, e perchè, in certe condizioni, in certe maniere, e in altre condizioni in maniere differenti. Il concorso della mente per riuscire concludente dev'esser giustificato, e non può esser giustificato che coll'indicazione dei motivi o ragioni, che hanno potuto indurre la mente a compiere, in determinate condizioni, certi atti, e in altre condizioni, atti diversi. Ed ecco che dopo avere assorbito la realtà nella mente in generale, s'è costretti a porre di là dalla mente qualche altra cosa, che spieghi e giustifichi la condotta della mente stessa.

Non vi è che una sola via di evitare questo pericolo ed è quella che fu tenuta poi dagli idealisti più coerenti, quella di considerare la realtà come svolgentesi per una necessità a lei immanente, e la struttura relazionale come determinantesi per la stessa necessità. Senonchè allora, è chiaro, la mente finisce per essere un semplice nome, per indicare il complesso delle relazioni, assunte senz'altro come obiettive e reali. Le relazioni, per sè prese, sono tanto poco inconcepibili, che si trovano continuamente realizzate e realizzate indipendentemente da qualsiasi azione della mente, della mente singola, che è la sola che effettivamente conosciamo. Le relazioni non sono create dalla mente per rendere intelligibili i dati, ma sono nei dati, anzi costituiscono questi

stessi dati. La mente conoscente non ha altro compito che quello di *enuclearle,* per così dire, dalla realtà in cui esse giacciono. E si noti, vi giacciono nella stessa maniera in cui vi giacerebbero qualora la mente singola conoscente non vi fosse.

Insomma, col dimostrare che la realtà non può essere risoluta in un pulviscolo di atomi sensoriali, si viene a dimostrare la necessità dell'obbiettività delle relazioni, o almeno l'obbiettività di tutte quelle relazioni, che sono veramente costitutive della realtà. Ma, concepite le relazioni come obbiettive, non si capisce più perchè esse debbano esser considerate di natura mentale, quando compiono gli stessi uffici che compirebbero e si comportano nella stessa maniera in cui si comporterebbero qualora si prescindesse da ogni considerazione della mente. Una volta che è abolita ogni distinzione tra dato e relazione, una volta che il dato è quello che è per le relazioni che implica, e le relazioni esistono veramente in quanto si trovano realizzate nel dato, una volta che, come si diceva, la realtà è risoluta nelle relazioni, viene a mancare ogni ragione per qualificare le relazioni come mentali. Una tale qualificazione si poteva intendere quando, di contro al fattore mentale (relazioni), era posto un altro fattore non mentale (dato, impressione), ma una volta che relazioni e dato fanno tutt'uno, la distinzione fra mentale e non mentale cessa di aver significato. Per ciò stesso che tutto è proclamato di natura mentale, tutto può essere parimenti ritenuto non mentale. La mente è un'altra parola per indicare quel complesso di fatti (e di relazioni) che sono constatabili nella realtà. Le relazioni non sono quello che sono perchè poste o create dalla mente, ma sono quello che sono per una necessità, si dica pure logica o metafisica, che non giustifica l'uso del termine mentale, sempre che a questo termine sia conservato il significato genuino. È da riconoscere come mentale ciò che è prodotto dalla mente, ma, perchè questo possa accadere, è necessario considerar la mente come qualcosa che, agendo, determini un certo effetto il quale, prescindendo da essa, non si sarebbe potuto realizzare. Una

volta che le relazioni costituiscono il tutto a cui niente si trova contrapposto, devono essere caratterizzate come è caratterizzato il tutto. Niente vieta, certo, di adoperare il termine mentale per caratterizzare il tutto, ma allora tale termine vale come può valere qualsiasi altro.

Si deve conchiudere che le relazioni vanno studiate e determinate per quello che realmente sono e per gli uffici che compiono nella realtà, prescindendo da qualsiasi preconcetto, e quindi tanto dal preconcetto empiristico sensistico, quanto da quello idealistico. Se tanto si è sofisticato ai nostri tempi sull'argomento delle relazioni, è stato perchè si ebbe sempre l'intento di dover difendere una tesi metafisica, qualunque questa fosse. Il filosofo finì per assumere l'aspetto del causidico che non s'interessa tanto ad assodare ciò che è vero, quanto di riportar vittoria sull'avversario. Solo tenendo presente questo, si può spiegare la capziosità degli argomenti a cui si fece ricorso nella discussione circa la natura delle relazioni.

XIII.

Irreducibilità delle qualità a relazioni.

Quando si pone una relazione, fu asseverato da taluni, si definisce un elemento, un aspetto della realtà per mezzo dell'altro, e quindi da una parte pare si definisca la natura di un termine e dall'altra pare che si trascenda tale natura, facendole un'aggiunta. Onde sembra ragionevole domandare se effettivamente la relazione trascenda o non trascenda la realtà dei termini. — Niente di più inconcludente di una tale alternativa. La relazione, certo, può servire a chiarire un termine per mezzo di un altro, ma ciò non toglie che ciascun termine abbia il suo proprio contenuto e una sua propria realtà. Il riferimento di un termine all'altro, se può valere a chiarire, a determinare il contenuto del termine onde si muove, non vale nè a creare questo contenuto, nè ad alte-

rarlo o falsarlo. È del tutto arbitrario supporre che il riferimento abbia per effetto di modificare la natura di un termine, o anche quello di tutti e due i termini.

Parimenti è stato detto che da una parte la relazione sembra presupponga la realtà dei termini, dall'altra sembra che i termini stessi non possano essere colti all'infuori di una qualche relazione e che quindi la loro realtà si esaurisca nel complesso delle relazioni. Ed ecco che alcuni hanno pensato di ridurre i termini a relazioni, mentre altri hanno pensato di ridurre le relazioni a qualità degli oggetti. Tutte le discussioni intorno alle relazioni, ricordiamolo, muovevano dal concetto del dualismo di qualità e relazione; onde si capisce come, ad evitare le difficoltà che si credevano d'incontrare nella determinazione della connessione in cui qualità e relazione si trovano, si dovesse tentare la riduzione artificiosa dell'un termine all'altro o delle qualità a relazioni o delle relazioni a qualità.

Uno degli argomenti a cui si fece ricorso per dimostrare la necessità di ridurre le qualità alle relazioni, fu che, ammettendo che le qualità siano quello che sono anche indipendentemente dalla relazione in cui si trovano, questa figurerebbe come qualcosa di estraneo, d'accidentale, come qualcosa che non avrebbe significato per la realtà. — Senonchè è difficile vedere dove stia il valore di un tale argomento. Le qualità possono esser supposte come esistenti indipendentemente dalle relazioni, senza che per questo la relazione cessi d'aver significato, figurando qualcosa d'estraneo, e d'd'accidentale: altro è la considerazione della qualità per sè, di un colore p. es., e altro è la considerazione della relazione in cui una tale qualità si può trovare con le altre qualità. La qualità in tanto può esser messa in relazione con altro, in quanto ha un certo contenuto. Questo contenuto ha importanza per sè, indipendentemente dalla relazione, e d'altra parte la relazione ha importanza in quanto contribuisce a chiarire, a determinare il contenuto qualitativo, rispetto a cui non è qualcosa di estraneo e d'accidentale. Il concetto da cui si muove è che tanto la qualità, quanto la relazione, o è tutto

o è nulla, quando invece l'una o l'altra se non è tutto è parte del tutto. La qualità, oltre ad aver valore per sè, è il presupposto della relazione, e la relazione, oltre ad arricchire, per così dire, il contenuto della qualità, rappresenta una nuova considerazione della stessa qualità.

Quando si ode ripetere che non è possibile determinare una qualità, se non riferendola a qualche altra, o che non è possibile cogliere la realtà di un oggetto, se non attraverso le relazioni in cui la sua natura si rivela, si ha ragione di rimanere sorpresi per l'arditezza dell'affermazione. Si prenda un oggetto qualsiasi, un libro, p. es.: esso, certo, presenta attributi e qualità, le quali, poi, oltre ad essere in maniera particolare connesse tra loro, possono anche esser messe in relazione con oggetti e fatti estranei al libro, ma non si può dire che gli attributi e le qualità singole cessino di avere un proprio contenuto e attingano ogni significato dalle relazioni in cui si trovano tra loro o con altro. Già non si capisce come le qualità *direttamente apprese* possano esser costituite dalle relazioni, anche quando si ammetta che l'esistenza di certe qualità dipenda come da causa, da qualcosa che non è attuale. Come una relazione può costituire una qualità? Il libro, supponiamo, ha la copertina di colore scuro, onde si può dire che il colore della copertina può esser riferito, per via di somiglianza, ad altre superficie oscure, come può esser considerato in relazione di differenza colla superficie di altro colore; ma nessuno vorrà sostenere che le relazioni indicate costituiscano la qualità del colore oscuro della copertina del libro, com'è direttamente appresa. Non ha senso dire che il colore oscuro, o gli altri colori, per sè, costituiscano delle relazioni. È certo che se la copertina del libro non avesse quel certo colore, somigliante ad altre superficie oscure, non potrebbe essere indicata col termine *oscura,* ma non si può dire che la qualità di oscuro derivi dal rapporto in cui si trova con altre superficie oscure. Se il contenuto appreso non fosse quello che è, non potrebbe nemmeno divenire termine di relazione di somiglianza o di differenza con altri contenuti. Il colore, che mi è presente, somiglia ad altri

colori, ecco tutto; ma apprendere quel dato colore, non equivale ad apprendere la relazione di somiglianza o di differenza in cui esso si trova con altri colori. Ciò che è direttamente appreso non è la relazione, ma la qualità. Solo con lo svolgersi della conoscenza, la qualità può assumere il valore di termine correlativo di una molteplicità di altri termini, e quindi centro di rannodamento di molteplici relazioni, senza che per ciò essa divenga una relazione. Ciò che è appreso, è quel dato colore e non altro. Nessuna relazione con qualche cosa, posta al di fuori del contenuto appreso, può esser considerata elemento dello stesso contenuto appreso. Il *dato* genuino è appunto la qualità, qual'è appresa indipendentemente dalle relazioni, in cui successivamente essa può essere posta. Dovendo determinare con precisione il contenuto appreso, non si può prescindere dal far uso di termini (nomi), i quali, avendo un significato generale, si riferiscono sempre a complessi di relazioni, ma questo non dimostra che ciò che è inizialmente appreso è il complesso di relazioni. Per descrivere ciò che è appreso, si deve ben far uso di concetti e quindi di termini generali, ma apprendere un fatto è una cosa, descriverlo un'altra; ed è errore estendere all'apprensione ciò che è proprio della descrizione, la quale è appunto determinazione per mezzo di caratteri o di attributi generali. L'apprensione si riferisce a contenuti che, per le somiglianze che presentano con altri contenuti, *possono* assumere il valore di qualità generali; e descrivere ciò che è stato appreso è considerare i contenuti attraverso le relazioni col sussidio delle parole. Il cosiddetto giudizio descrittivo è atto mentale, che ha sempre il suo fondamento in un atto di apprensione, e ha l'ufficio di mettere in luce le somiglianze, che una certa qualità del contenuto appreso presenta con altre qualità.

Prima di procedere oltre è opportuno eliminare un possibile equivoco. Quando si dice che ciò che è direttamente appreso è la qualità, che poi successivamente, mediante la descrizione, è considerata in relazione con altre qualità, non si vuol dire che contenuto d'apprensione sia la «qualità pura» priva di qualsiasi relazione. Una tale qualità pura,

vogliamo dire una qualità isolata da qualsiasi relazione di posizione, di forma, di grandezza, di durata, di successione, non esiste (è un prodotto dell'astrazione, *ens rationis*); ma bisogna far distinzione tra le relazioni che entrano come parti di un qualsiasi contenuto appreso, e le relazioni in cui un certo contenuto si può trovare con altri contenuti. Le prime relazioni non divengono obbietto di attenzione e quindi di apprendimento indipendentemente dalla qualità (possono divenirlo solamente per mezzo dell'astrazione): le altre specie di relazioni, invece, divengono obbietto speciale di attenzione e di apprendimento, al di fuori, per così dire, delle qualità. L'errore da evitare è quello di supporre che possano essere apprese primitivamente le qualità indipendentemente dalle relazioni (intrinseche) in cui si trovano, per così dire, immerse, quando invece qualità e relazioni sono apprese insieme. Non vi è un'apprensione di qualità (sensibilità) a cui poi si sovrapponga, quasi *ab extra,* l'attività riferente, ma l'apprensione in concreto è apprensione di qualità in relazione. Come la realtà non ha struttura atomica, così la conoscenza non si realizza mediante la sovrapposizione meccanica di certe funzioni ad altre funzioni, mediante la sovrapposizione di una «certa forma» (relazioni) ad una certa materia (contenuto sensoriale). Procediamo ora innanzi nella nostra discussione.

Fu fatta la questione, se i termini dimostrativi *questo, qui, ora,* ecc. abbiano un significato puramente relazionale. Così il «questo» acquisterebbe consistenza solo venendo messo in relazione con la persistenza dell'io. «Questo» è ciò che è attualmente, ma la determinazione di ciò che è attualmente, mentre non c'era prima, può aver senso solo riferendosi a qualche cosa che permane, e questo qualcosa che permane, è appunto l'io. Senonchè è facile rispondere che, adoperando il «questo», non si ha coscienza affatto della relazione tra l'io e il contenuto presente, distinzione che può esser fatta solo posteriormente coll'aiuto della riflessione. Se mai il «questo» potrebbe implicare distinzione e quindi relazione tra un certo contenuto, su cui in un dato momento è fer-

mata l'attenzione, ed altri contenuti (la distinzione diviene esplicita, quando si dice, p. es., desidero questo libro, non quello), ma occorre ricordare che con tale interpretazione il «questo» assume il significato di termine correlativo (la proposizione stessa esprime una correlazione), ed allora il fatto appreso bisogna bene che abbia caratteri particolari, per cui può esser messo in opposizione con altro. La distinzione di A da B non può costituire il contenuto di A, e l'apprendere A non può consistere nell'apprendere la distinzione di A da B.

È innegabile, dunque, che la relazione, per esser compresa, lungi dal richiedere che i termini attingano la loro realtà dal fatto di essere riferiti, richiede che i termini siano qualcosa di più e di distinto da tutte le loro relazioni. Ciò vale, è facile intendere, tanto per gli enti complessi, quanto per le entità semplici. Che significato potrebbe avere una relazione, e come potrebbe essere essa posta, quando gli enti tra cui è posta, non avessero già una propria natura e non fossero già in qualche modo determinati? Ogni volta che è posta una relazione di distinzione tra due elementi, è ammesso che ciò che è proprio dell'uno e dell'altro, non è deducibile dalla relazione in cui si trovano. Per poter distinguere A da B, bisogna che A e B abbiano un proprio contenuto, che non può emergere dalla distinzione, perchè ne è il presupposto. Si spinga innanzi finchè si vuole la riduzione degli oggetti a complessi di relazioni, ci si troverà sempre innanzi a termini in rapporto, non mai dinanzi a relazioni determinanti i loro termini, o scindentisi, per così dire, in essi. La qualità *a* di un reale A il quale si trovi in relazione con B, e sia definibile per via della relazione R, non può non esser qualcosa di distinto da R; deve appartenere ad A in senso diverso da quello per cui appartiene ad A la relazione R, giacchè se *a* fosse riducibile ad R, in A dovrebbe esser presente B, come B è presente essenzialmente in R.[1] Si arriverebbe così alla conseguenza che ogni elemento

[1] Vedi CALÒ, *Maestri e problemi di filosofia*, Torino, Paravia, 1924.

del reale dovrebbe contenere in sè, diciamo pure, *contratta* tutta la realtà.

Si può ancora ricavare un altro argomento, contro la riducibilità delle qualità a relazioni, dall'esistenza delle così dette relazioni asimmetriche (la relazione x R y esclude la relazione y R x). Col negare ogni realtà distinta ai termini, si è costretti, infatti, a concentrare la realtà nella relazione; ed ecco che la relazione x R y non può avere altra interpretazione che questa: (x, y) R (esiste la relazione R avente come suoi elementi o momenti x e y). Ma allora la differenza tra la relazione x R y e la relazione y R x, non si spiega più. Il rapporto x : y non si vede come possa esser diverso da y : x, perchè la formula (xy) R non è dirimibile nelle due direzioni opposte. Quando tutta la realtà è concentrata nella relazione (concezione monistica), non si vede come possa aver più significato il parlare di senso o di direzione della relazione, senso o direzione che deriva sempre dalla natura diversa dei termini. Il fatto che dalla relazione: « p è a destra di q », si debba ricavare l'altra « q è a sinistra di p », rimane un mistero impenetrabile. La relazione è concepita come una realtà, dalla quale soltanto ricevono realtà i termini in essa compresi, quando invece la relazione non ha senso se non in quanto i due termini rimangono distinti tra loro, e sono di tal contenenza o natura, da compiere quella data funzione e non altra (l'uno rispetto all'altro) ogni volta che siano accostati tra loro per opera del pensiero.

La relazione tra due termini (espressa nella proposizione: « x è nella relazione R con y », ovvero « tra x e y vi è la relazione R ») che è fatto originario, irreducibile, viene ad essere assolutamente falsata, e quindi distrutta, quando è concepita come un tutto determinante i termini o scindentesi in essi. La relazione è trasformata in qualche cosa, che non è più una relazione, perchè non ha termini nel vero senso della parola. La relazione figura come un'entità la quale, poi, può divenire qualche cosa d'intelligibile solo a condizione che divenga termine di una nuova relazione. Quanto più si

tenta di uscire dal campo relazionale, tanto più ci si trova necessariamente impigliati.

Risolvere l'essere reale nelle relazioni, considerare la realtà come un continuo dirompersi in relazioni, senza possibilità di alcun punto di appoggio, come di alcun termine concreto, non può avere che un unico risultato, quello di annullare la realtà. Ma è possibile questo? Fu a tal proposito opportunamente ricordata la condizione di colui il quale, secondo l'imagine dello Schopenhauer, si ritrovasse, senza saper come, in una società a lui del tutto sconosciuta, della quale ciascun membro gli presentasse l'altro come suo amico o parente. Ma il pensiero, dunque, sarebbe condannato veramente ad un eterno vagabondaggio nel vuoto, senza costrutto, senza appoggio e senza speranza di alcuna fermata? Basta formular la domanda per esser sicuri della risposta.

XIV.

Irriducibilità delle relazioni agli enti.

Se è vano ed assurdo voler risolvere la realtà in relazioni, è altrettanto vano ed assurdo voler tutto ridurre a qualità. Da tal punto di vista non sono da considerare reali che i termini, mentre le relazioni non sarebbero che apparenze illusorie. Ciò che è non può essere che in sè, e ciò che è in sè non può non escludere il riferimento ad altri enti, che è negazione dell'essere in sè. Il riferimento ad altri enti può esser solo un'aggiunta, più o meno arbitrariamente fatta, della mente. La relazione non può essere che qualche cosa di estrinseco, perchè altrimenti le qualità dei termini, tra cui la relazione è posta, non avrebbero altra realtà che quella derivante dalla relazione, ma allora le qualità, quindi i termini, non sarebbero mai in sè, e quindi non sarebbero mai reali.

Al solito, anche qui si muove da una tesi, assunta come verità evidente, e su di essa si costruisce tutto un edificio

che naturalmente crolla appena si dimostra che la tesi, assunta come principio assoluto, non resiste alla critica. È reale, si dice, tutto ciò che è in sè; e sta bene; ma non si vede come ciò che è in sè escluda le relazioni, quando queste hanno il loro fondamento nell'in sè delle cose. Certo le relazioni, appunto perchè sono relazioni e non cose, non possono esser reali come sono reali le cose, ma da questo non consegue che siano pure finzioni. L'equivoco è tutto nel significato del termine «reale». Reali sono gli oggetti, gli esseri che esistono per sè, che esistono indipendentemente dal fatto di esser conosciuti, ma questi obbietti od esseri hanno attributi, agiscono e mutano. Ora, a nessuno può venire in mente di negare alle azioni, ai mutamenti, la realtà, per la ragione che attributi, azioni, mutamenti, per sè presi, non sono reali allo stesso titolo in cui lo sono gli oggetti. L'azione astrattamente considerata, appunto perchè non è l'agente, non può essere reale come è l'agente, ma ciò non vuol dire che sia una pura finzione, o che non abbia alcuna consistenza. In sostanza, dire che l'azione, il mutamento, la qualità non sono reali, com'è reale l'oggetto, la cosa, è come dire che l'azione, la qualità, il mutamento si distinguono dalle cose: sapevamcelo. La parte, l'elemento, si distingue dal tutto.

Ora, quel che si dice dell'attributo, del mutamento, dell'azione, vale per la relazione. Per poter negare ogni realtà alla relazione, fondandosi sul principio che solo ciò che è in sè è reale, bisogna negare ogni realtà alla qualità, all'azione, al mutamento ecc., perchè qualità, mutamento, azione, per sè considerati, non esistono in sè, ma esistono nella cosa, nell'oggetto a cui ineriscono. Nè può aver valore il tentativo d'identificare la qualità con la cosa, giacchè, anzitutto, in tal caso, si è costretti a distinguere tra qualità e qualità (vi sono qualità permanenti e qualità mutevoli, vi sono le qualità fondamentali e le qualità suscettibili di modificazioni); poi, perchè le qualità possano essere identificate con le cose, bisogna che si trovino concretizzate, allogate in determinati siti dello spazio e in un certo tempo, ma allora la qualità

perde il suo carattere di semplice attributo, e viene entificata. Del resto, per poter considerare le qualità come reali e quindi come sostanze, si fu costretti a parlare di *posizioni assolute*, che è una parola come un'altra per indicare la concretizzazione nello spazio e nel tempo.

D'altra parte, per poter rimanere fedeli al principio che solo ciò che è in sè è reale, non solo bisogna escludere qualsiasi azione transeunte, ma a rigore bisogna escludere la molteplicità come fatto reale, perchè non vi può esser molteplicità senza distinzione, e ogni distinzione poggia sull'esistenza di caratteri differenti. Ora lasciamo stare che i caratteri differenti per sè, come si diceva, a rigore non esistono in sè, bensì esistono in altro, importa tener presente che le differenze non sono una creazione della mente, che le apprende in quanto esistono. Vogliamo dire che non vi può esser molteplicità senza possibilità di distinzione, e non vi è possibilità di distinzione senza l'esistenza di differenze; ma chi dice differenza, dice relazione, o almeno fondamento relazionale reale. Ed ecco che, per poter considerare come reale solo ciò che è in sè, bisognerebbe ben ammettere come veramente reale solo un essere uno, identico, permanente, immutabile; insomma un essere da concepire sul modello dell'essere parmenideo.

Gli enti reali sono, e devono essere, in sè; ma questo non esclude che possano *essere anche* in relazione con gli altri enti, perchè questo essere in relazione con altri enti fa parte della loro natura, ed è come una conseguenza del loro essere in sè. È necessario, pertanto, distinguere negli enti due aspetti o due momenti: l'aspetto o momento per cui sono in sè, l'aspetto o momento per cui si riferiscono ad altro. Riferendosi ad altro, questo giova non perder mai di vista, non cessano d'essere in sè; si riferiscono ad altro in quanto sono già in sè. Il riferirsi ad altro non può esser certo identificato con l'essere in sè; ma questa non è una ragione per negare l'uno o l'altro dei due. Noi non siamo padroni di costruire la realtà secondo a noi piace, ma dobbiamo accettarla qual'è, e poichè essa ci presenta — accanto

alle qualità costitutive delle cose, che sono veramente in sè — le relazioni, abbiamo il dovere di prender nota dell'esistenza di entrambi gli elementi.

Si dice: le relazioni non sono intelligibili; ma che cosa volete dire, è lecito domandare, con questo? La necessità di rendere intelligibile un concetto e un fatto, non può avere altro significato che quello di necessità di evitare una contradizione. Si tratta dunque di vedere se le relazioni, concepite come qualcosa di distinto, non separato, s' intende, dalle qualità, implichino contradizione. Ora noi siamo venuti appunto dimostrando che di contradizione non è a parlare, per il che siamo bene in diritto di ritenere le relazioni come intelligibili. Se per intelligibilità si deve intendere la riduzione artificiosa di un concetto, o d' un fatto ad un altro, le relazioni, in quanto fatti ultimi irriducibili, che possono essere soltanto constatati e indicati, non sono intelligibili, come a questo mondo non sono intelligibili tante altre cose.

Dire poi che la relazione non può esser che qualche cosa d'estrinseco, di accidentale (*zufällige Ansicht*), rispetto ai termini, perchè, qualora fosse qualcosa di intrinseco, le qualità dei termini sarebbero reali solo in quanto emergessero dalla relazione, è del tutto arbitrario. Perchè le relazioni possano esser considerate intrinseche ai termini, non occorre affatto che le qualità dei termini siano reali solo in quanto emergono dalla relazione. Già vi sono negli oggetti qualità, che possono non emergere dalla relazione, se anche possono costituire il fondamento di certe relazioni: due colori, due rossi, o un rosso e un verde, sono qualità che non emergono dalla relazione in cui possono esser posti, per quanto poi possano costituire i fondamenti di certe relazioni, nell' un caso di somiglianza, nell'altro di differenza; ma poi le relazioni possono esser considerate come intrinseche agli oggetti, in quanto emergono da qualità o determinazioni costitutive, intrinseche agli oggetti, senza che però queste ultime siano riguardate come prodotte da relazioni. Perchè si realizzino certi fatti o certi cangiamenti è necessario che si stabiliscano certe relazioni fra determinati enti, ma le rela-

zioni si possono stabilire solo in quanto sono ammessi, negli enti, certi attributi, certe disposizioni o potenze (forze): ora, queste «disposizioni» o «attitudini» caratterizzano intrinsecamente gli oggetti, senza che si possa dire che emergano dalle relazioni, di cui anzi sono un presupposto. Può risultare, bensì, dalle relazioni la possibilità di conoscere e quindi di determinare le disposizioni o attitudini e in generale le proprietà degli oggetti, non già l'esistenza di essi. Si è costretti a ribadire il concetto che non sono le relazioni che sempre e comunque creano le qualità, perchè esse suppongono sempre determinazioni qualitative onde poi possono risultare.

La distinzione tra relazioni intrinseche e relazioni estrinseche può esser giustificata, solo fondandola sopra una distinzione tra le varie qualità o attributi dei reali. Vi sono qualità permanenti e qualità variabili, qualità fondamentali e qualità accessorie e derivate, qualità costitutive essenziali e qualità accidentali. La distinzione dei predicabili (onde risulta l'organismo dei concetti) è cosa tutt'altro che trascurabile, e quindi si capisce come, secondo che le relazioni emergano da un ordine e da un altro delle qualità, possano assumere il significato di relazioni intrinseche o di relazioni estrinseche. Le relazioni di somiglianza che io posso stabilire tra la balena e gli altri mammiferi, hanno ben altra importanza delle relazioni che io posso stabilire tra la balena ed altri vertebrati come i pesci, perchè le prime derivano dalla considerazione di caratteri fondamentali ed essenziali, mentre le altre, dalla considerazione di caratteri secondari. Certo la distinzione tra relazioni intrinseche ed estrinseche può assumere valore differente secondochè varia il punto di vista da cui si prendono a considerare gli oggetti, ma è fuori dubbio che essa è giustificata dai fatti più ovvii: certe relazioni come quelle spaziali e temporali, in cui si possono trovare in casi particolari gli oggetti, non hanno e non possono avere la stessa importanza che hanno le relazioni fondate su caratteri costitutivi intrinseci, come sono le determinazioni morfologiche e funzionali degli esseri viventi, la maniera di cristallizzare dei minerali, e così via.

È notevole il fatto che la più parte di coloro i quali hanno tentato la riduzione delle relazioni a qualità, riferendosi alla non intelligibilità delle relazioni, hanno poi considerato le relazioni come aggiunte fatte dalla mente in date condizioni ai reali, come vedute subbiettive. Sembra che così non sia negato il carattere specifico delle relazioni, e quindi in fondo la loro irreducibilità a qualità, ma, solo, ne è negata la realtà e l'obbiettività. Le relazioni non esistono come costitutivi della realtà (indipendente dalla mente conoscente), ma esistono come creazioni della mente. Senonchè, le relazioni, anche considerate come vedute subbiettive, devono esser sempre definite nella loro natura: sono esse da considerare fatti originarii, ovvero prodotti derivati da una specie di alchimia mentale? Nel primo caso le relazioni, pur non avendo un correlato obbiettivo, sono ritenute sempre manifestazioni di una potenza originaria della mente (attività riferente). Nell'altro caso, invece, le relazioni, anche dal punto di vista subbiettivo, sarebbero da ritenere prodotti secondari e derivati, e quindi in un certo senso illusorii (una specie di azione cinematografica prodotta, in date condizioni, dalla stessa mente).

Riflettendo un momento, si vede che in entrambi i casi ci si trova di fronte a difficoltà che non possono esser facilmente superate. Assumere l'attività riferente come attività produttiva del soggetto, non è possibile, in quanto una tale attività, non potendosi esplicare arbitrariamente — nel qual caso, tra l'altro, le relazioni perderebbero ogni valore e significato —, presuppone negli oggetti determinazioni che valgano a provocare l'esplicazione della stessa attività in un modo piuttosto che in un altro. Ammetter questo, è ammettere un correlato obbiettivo delle relazioni. Si tratta di determinare la natura di codesto correlato obbiettivo, e non sembra che questo possa esser fatto, senza far ricorso alle relazioni obbiettive: è bensì possibile ridurre certe specie di relazioni, certe relazioni ritenute come ideali (somiglianza p. es.) a determinazioni o fatti obbiettivi, ma quest'ultime finiscono per implicar sempre alcune specie di relazioni (re-

lazioni di uguaglianza o di disuguaglianza nel numero di elementi, nel movimento, relazioni spaziali, temporali, e così via), senza dire poi che l'attività riferente, attribuita al soggetto, si esplica sempre supponendo il soggetto in una data relazione coll'oggetto.

Appena si sottopone ad esame l'altra concezione subbiettivistica delle relazioni, quella cioè per cui esse sono considerate come prodotti illusorii o come risultati di una specie di alchimia mentale, si trova che essa sfugge a qualsiasi determinazione precisa. Si dice che quelle che comunemente vanno sotto il nome di relazioni, non sono che maniere particolari di presentarsi delle impressioni sensoriali o delle immagini; si dice inoltre che i cosiddetti rapporti costituiscono niente più che una classe particolare di stati o sentimenti subbiettivi, che fondamentalmente in niente si distinguono da tutti gli altri sentimenti e determinazioni della vita psichica del soggetto. Ma anzitutto non si capisce come si sarebbe potuti giungere ad una nozione delle relazioni che è assolutamente distinta, e per molti rispetti contrapposta alla nozione di sentimenti e a quella di tutti i fatti puramente subbiettivi, quando poi essa non avesse alcun contenuto di realtà, come, cioè, si sarebbe potuto giungere al concetto di relazione, quando poi questo concetto fosse sfornito di significato. Ma poi, considerate le relazioni come formazioni psichiche, non si può sfuggire alla necessità di caratterizzarle. Senonchè, ciò facendo, non si può fare a meno di mettere in luce il carattere specifico delle relazioni, e quindi la loro irreducibilità ad altre categorie di fatti psichici. Si possono anche indicare col nome di sentimenti le relazioni, ma ciò non toglie che tra sentimenti e relazioni corra una abisso. Altro è l'«impressione subbiettiva», il tono affettivo che può accompagnare il pensiero o la rappresentazione di un rapporto, e altro è la rappresentazione o il pensiero del rapporto. L'«impressione della somiglianza» non è la relazione di somiglianza (e ci riferiamo alla somiglianza, perchè è fra le relazioni quella che presenta un grado maggiore di indeterminatezza, e che può più facilmente esser considerata come impressione

subbiettiva). La relazione, in quanto oggetto dell'atto di riferimento di un termine all'altro — avemmo già occasione di osservarlo di sopra —, non è un terzo termine che venga a sovrapporsi agli altri due, e non è nemmeno una modificazione qualitativa dei due o del loro complesso, ma è qualcosa di originario che può esser solamente indicato, presso a poco, come può esser solamente indicato un ricordo quale riferimento al passato, o un desiderio ecc.; e sta qui l'irreducibilità della relazione a ogni altro fatto. Si possono enumerare le condizioni o i presupposti per la determinazione di una relazione, ma la relazione rimane sempre indefinibile. La relazione è la relazione; è quel che è pensato ogni volta che un termine A è riferito a un termine B o, ciò che forma lo stesso, ogni volta che un termine A è considerato attraverso un termine B. La definizione, fondamentalmente sempre tautologica, non può essere che indicativa del fatto, — il quale poi è compreso da chiunque è in grado di riferire un termine all'altro, e quindi di apprendere una relazione. E quando, piuttosto che dire che cosa propriamente è una relazione, si dice quel che non è, la negazione finisce col-l'esser significativa appunto perchè vale a fermare l'attenzione, per via indiretta o impropria, su ciò che non si crede di poter chiarire in altra maniera.

Con la veduta subbiettivistica delle relazioni, e quindi con la riduzione di esse a qualità, ci si trova di fronte ad una difficoltà analoga a quella, di fronte a cui ci si trovava con la riduzione della qualità a relazione e con la risoluzione della realtà in relazioni, vale a dire di fronte alla difficoltà di non poter dar ragione di tutte le specie di relazioni. La proposizione «la linea L è più grande della linea M» — è l'interpretazione del LEIBNIZ — può essere intesa come enunciazione del rapporto della linea più grande L alla più piccola M, o come enunciazione del rapporto della più piccola M alla più grande L. Si hanno così due proposizioni, l'una: «$L > M$», in cui «$> M$» figura come aggettivo o attributo di L, l'altra «$M < L$» in cui «$< L$» è aggettivo o attributo di M. Con tale interpretazione del giudizio

relazionale si tende a ridurre la relazione ad un modo di qualificazione dei termini. La relazione aquivarrebbe a due giudizii (equivalenti) con cui rispettivamente sarebbero qualificati i due suoi termini. Senonchè L ed M quando sono considerati per sè, a parte, non presentano quell'attributo o aggettivo che risulta appunto dal riferimento. L'attributo « $>$ M », ha senso solo come espressivo di quella relazione, che invece esso dovrebbe spiegare. E lo stesso si può dire dell'altra proposizione, in cui il predicato « $<$ L » ha senso in quanto contiene la relazione; ma allora non si può parlare di riduzione della relazione a qualità, o di considerazione della relazione come attributo; si è trasformata, bensì, una proposizione relazionale in proposizione predicativa, ma la trasformazione ha significato solo verbale, perchè nel fatto, quello che è presentato come attributo (predicato) esprime una relazione. Dalla proposizione « L è maggiore di M » si può passare poi legittimamente all'altra proposizione « M è minore di L » solo in quanto L ed M sono considerati come obbietti distinti, fra cui intercede quella speciale relazione asimmetrica, che è la relazione di *maggiorità*. Il passaggio è legittimo, perchè emerge dal significato proprio della relazione.

Non si tratta, dunque, di passaggio da una proposizione all'altra, per una di quelle che sono dette in logica formale inferenze immediate, nelle quali il passaggio da una proposizione all'altra è fatto fondandosi esclusivamente sulla relazione di estensione dei concetti, e prescindendo dalla considerazione del significato di ogni altra relazione in cui i termini si possono trovare. Dal punto di vista puramente formale, il passaggio dalla proposizione « L è maggiore di M » all'altra « M è minore di L » non è affatto giustificabile. Le due proposizioni hanno effettivamente lo stesso significato, solo perchè esprimono quella determinata relazione e non altra, e solo perchè si riferiscono alla relazione come a qualcosa di irreducibile ad una pura qualità ed attributo. La traduzione della proposizione relazionale in proposizione predicativa (nel senso dell'estensione) è puramente verbale, e, anche verbalmente, in tanto è possibile, ed ha senso, in

quanto è presupposta la relazione. Lungi dal poter dar ragione delle relazioni per mezzo delle qualità inerenti a certi enti, la traduzione delle relazioni in proposizioni predicative (in quanto proposizioni esprimenti le qualità degli enti) diviene possibile solo riferendosi alle relazioni come a fatti primitivi e irreducibili.

Del resto, per rendersi conto dell' impossibilità della riduzione delle relazioni a qualità, basta pensare all'assurdità cui si va incontro, quando, dopo aver considerato l'attributo « > M » come contenuto in L, si considera poi l'attributo « < L » come contenuto in M ! Come il « > M », in un caso, può esser contenuto in L, e il « < L », nell'altro, può esser contenuto in M? Come tali espressioni possono aver senso finchè — prescindendo da ogni considerazione delle relazioni — si bada solo alla contenenza delle qualità o attributi nei soggetti?

XV.

La validità del pensiero relazionale.

Dissi già di sopra che i pensatori del nostro tempo forse su nessun argomento hanno tanto sofisticato quanto su quello delle relazioni. Se, dopo quello che s'è detto, un dubbio ancora dovesse esistere, questo è eliminato dalla trattazione che si trova fatta delle relazioni da coloro che, considerando il pensiero relazionale come una forma di conoscenza assolutamente inadeguata, sono spinti in ultimo a negare ogni valore alla conoscenza umana, come si attua e come soltanto può attuarsi. La concezione relazionale della realtà, si dice, conduce necessariamente a un processo all' infinito, ed esclude ogni tentativo di conciliazione della realtà dei termini colla realtà delle relazioni. Chiunque afferma che la realtà è costituita di termini che hanno relazioni tra loro, attribuendo realtà agli uni e alle altre, sia anche in senso diverso, non può essere che vittima di un'illusione. E invero considerando il problema

dal punto di vista della qualità, si trova che questa, mentre dev'essere il sostegno e quindi il presupposto della relazione, non è concepibile che come resultato di essa. A, in quanto è in una relazione R, è risolubile in due parti, quella per cui è il presupposto di R, e che si può indicare con α, l'altra che risulta dalla relazione R, e che si può indicare con a. A, naturalmente, dev'esser tanto α che a, ma allora α ed a devono essere in relazione tra loro; ora per poter essere in relazione tra loro, bisogna che ciascuna sia suddivisa in due parti, l'una presupposto e l'altra risultato della relazione: in α ci sarà α' e α'', e in a ci sarà a' ed a''. Quale sarà la conseguenza? Che l'unità di A si risolve in una serie infinita di qualità e di relazioni implicate indefinitamente le une nelle altre. Considerando ora il problema dal punto di vista della relazione, si giunge a questo resultato: che essa, lungi dall'essere qualcosa d'*indifferente* per le qualità, è determinativa delle qualità; qualità non riferite (fuori di ogni relazione) sono indeterminate e indeterminabili: ma allora le qualità dipendono dalle relazioni, qualità e relazioni si trovano alla loro volta in relazione tra loro. Il processo anche qui si ripete all'infinito, e quindi anche per tale verso ci si trova di fronte all'inintelligibilità delle qualità e insieme delle relazioni.

Abbiamo creduto di esporre, per ultima, questa discussione intorno alle relazioni, non solo perchè contiene e riassume molte delle critiche esposte, ma perchè spingendo fino agli estremi limiti il procedimento sofistico, ne mette ancora meglio in chiaro gli errori. Certo, la relazione non può esser considerata qualcosa d'indifferente ai termini: il fatto che ogni relazione emerge dalla natura dei termini, dimostra che essa non può essere qualcosa di assolutamente estraneo ai termini; da questo però non può esser tratta la conseguenza che i termini si trovino come sdoppiati in quello che erano prima della relazione e in quello che risultano nella relazione. Ciascun termine, sia prima che dopo la relazione, conserva lo stesso carattere. La relazione non figura creativa dei termini, come non figura creativa di nulla. Si può dire anche,

se si vuole, che A distinto da B, non è la stessa cosa di A non distinto da B, ma rimane il fatto che la differenza di A da B non fu creata dall'atto di distinzione; onde s'impone la necessità di considerare A e B come di tal natura, da poter divenire, in date condizioni, termini di una relazione effettiva; e la miglior prova ne è il fatto che A e B conservano il loro carattere. Tutt'al più, si può dire che A e B, mediante la relazione, si trovano arricchiti di una nuova determinazione; ma ciò accade, non perchè venga loro aggiunta qualche cosa, che prima non avevano, ma perchè viene ad esser dispiegato e messo in chiaro quel che prima vi era solo implicito.

Si osserva che, mediante la relazione, A e B assumono in realtà un valore diverso, onde devono contenere delle differenze; ora le differenze sono relazioni, le quali necessariamente conducono al dirompimento dei termini, e quindi al processo all'infinito. Ma questo è arzigogolare. A e B, dicevamo, conservano sempre, rispettivamente, un carattere identico; non è a parlare, quindi, di sdoppiamento: tutt'al più, si può dire, che in A e in B sono da distinguere due aspetti; l'aspetto, diciamo così, anterelazionale, e l'aspetto postrelazionale. E già, si può rispondere; appunto tra questi due aspetti deve esistere una relazione, la quale non può non implicare la ripetizione del processo. È facile però ribattere che solo per un atto d'arbitrio si suppone che i due aspetti di A e di B si debbano trovare distinti, e insieme connessi, mediante una relazione che sia alla sua volta condizionata e che quindi tragga con sè la ripetizione indefinita del processo. I due aspetti di A e i due aspetti di B possono ben trovarsi collegati tra loro mediante una relazione costitutiva *originaria incondizionata*. Per ciò stesso che A e B esistono, presentano una duplicità di aspetti, la quale non richiede poi, per sè, nessun ulteriore sdoppiamento. In fondo, in A e in B fu ammessa una differenza, perchè tanto A quanto B, mediante la relazione, vennero assumendo un valore diverso, e lo vennero assumendo, perchè l'atto di distinzione valse a mettere in luce quel che prima non era stato veduto;

ma, quando la differenza tra i due aspetti è considerata come fatto originario non deducibile e non condizionato da altro, non si capisce perchè il processo di sdoppiamento debba esser proseguito indefinitamente. Il dire che in A (e quindi in B) deve esser fatta la distinzione tra ciò che A era prima, e ciò che è dopo la relazione, non può avere questo significato: che tra le due parti di A esista la stessa relazione, che è tra A e B. Si può, anzi si deve ammettere che gli elementi costitutivi della realtà sono tra loro in relazioni irreducibili e incondizionate appunto perchè queste sono parte della loro realtà.

Accanto alle relazioni condizionate, alle relazioni, cioè, che possono esser giustificate coll'esser poste in relazione di dipendenza dai fondamenti (qualità), sono da ammettere relazioni incondizionate, le quali poi rappresentano il presupposto necessario delle condizionate. Siano due colori: appresi e confrontati si rivelano in relazione, secondo i casi, di differenza o di somiglianza. È possibile giustificare una tale relazione, facendola dipendere dai fondamenti. Senonchè il nesso di dipendenza è esso stesso una relazione, e quindi dovrebbe esso stesso esser riferito a determinati fondamenti; donde il processo all'infinito; ma un tale procedimento sarebbe giusto solo quando tutte le relazioni potessero esser messe ad uno stesso livello. Non è lecito discutere delle relazioni in *abstracto,* quindi foggiandone un tipo unico nella fantasia; ma occorre riflettere sulle varie specie di relazioni, come si trovano realizzate e come si vanno realizzando nei processi conoscitivi. Non v'ha dubbio che, perchè possa esser posta e determinata dal soggetto una relazione qualsiasi, e sia quella di differenza, è necessario un atto mentale, per la differenza un'atto di distinzione: ma questo ha senso solo ammettendo la preesistenza di certe condizioni obbiettive (l'esistenza di caratteri diversi). Queste condizioni possono implicare alla loro volta relazioni; ma la serie di queste condizioni, e quindi delle relazioni, non può procedere indefinitamente, perchè, altrimenti, non si vede come si sarebbe potuto determinare l'atto di distinzione, su cui non può cader

dubbio di sorta. In fondo a tutte le relazioni condizionate, e quindi riducibili, si devono trovare relazioni irreducibili e quindi incondizionate, perchè queste sono necessariamente implicite nelle altre. La relazione può essere ben concepita come una specie di legame tra i termini, ma questo legame dev'esser accettato e determinato come si presenta nei vari casi, e non deve esser concepito come un *tertium quid*, che s'interponga in certo modo tra i termini, e che richieda un altro legame che lo stringa ai termini. Il dire che per la relazione i termini si trovano sdoppiati in parti, le quali alla lor volta debbono esser connesse, è come dire che il legame — relazione — invece di mezzo di unione reale, è mezzo di scissione; donde la necessità di nuovi legami, i quali, proseguendo nella loro opera di scissione, finiscono per compiere il lavoro di Sisifo. Ma questo per un verso è negare valore alla relazione, e quindi falsarne la natura, contraddicendo ai dati inoppugnabili della conoscenza umana, e, per l'altro, è impigliarsi in una contradizione da cui non è possibile liberarsi: da una parte, si ammette che la relazione rappresenta un modo speciale di connettere i termini e di esplicarne la natura (da tal punto di vista è esclusa, infatti, la possibilità di relazioni del tutto estrinseche), e dall'altra si ammette che la relazione rappresenti niente più che un modo di rendere evanescenti i termini.

E si può aggiungere ancora un'osservazione che forse varrà a metter meglio in luce l'errore in cui cadono i denigratori del pensiero relazionale. Quando si parla di dipendenza delle relazioni dai fondamenti e quindi della priorità dei fondamenti rispetto alle relazioni, si considera la cosa dal punto di vista della riflessione scientifica, ma, nel fatto, la relazione è appresa dal momento che sono presenti i termini, senza che sia ricondotta la relazione appresa a quella di dipendenza. La relazione non è posta, perchè sia colta tra i fondamenti e la relazione un rapporto di dipendenza, ma essa emerge dalla considerazione dei termini, senza bisogno d'alcun termine intermedio. La distinzione in fondamenti, relazione e dipendenza di questa da quelli, è fatta dalla mente,

che, riflettendo sulla natura di certe relazioni, trova che queste non possono essere spiegate senza riferirsi a determinati concetti; ma, naturalmente, questo regresso è giustificato nei limiti in cui appare necessario per poter intendere i fatti. Dire perciò che A, in quanto è distinto da B, non può non presentare una variazione rispetto a quello che è, considerato indipendentemente da B, può esser giusto quando però non s'intenda che tra quello che è prima e quello che è dopo la relazione, esiste una specie di scissione, richiedente uno speciale legame. Fra quello che il termine era prima e quello che è dopo la relazione, non vi è affatto nè opposizione nè scissione, ma, in fondo, la relazione è posta, perchè tra quello che è prima e quello che è dopo è riconosciuta identità fondamentale. Il così detto fondamento della distinzione è già esso stesso l'A distinto da B. Un certo colore, un certo suono è distinto da un altro colore, da un altro suono, non perchè sia appresa una differenza tra quello che il colore e il suono è prima e quello che è dopo (la distinzione), ma perchè lo esige la natura del colore e del suono. Solo in virtù della riflessione e dell'espressione linguistica si può rappresentare o ricostruire il processo facendo delle distinzioni che non hanno valore reale. Il fatto che tanto A quanto B sono riconosciuti come aventi un carattere eguale sia prima che dopo la relazione, dimostra bene come la distinzione tra fondamento della distinzione e risultato della distinzione, nel senso che si vorrebbe, non risponde a niente di reale.

Si capisce, dopo quel che si è detto, come l'altro processo all'infinito, risultante dalla necessità di stabilire un rapporto tra la relazione stessa e i termini, non ha neanche alcun fondamento. Perchè potesse esser giustificato il ricorso a un nuovo legame tra la relazione e i termini, bisognerebbe che la relazione fosse un terzo termine, il quale, interponendosi tra i due, dovesse esser con questi collegato. Ma, l'abbiamo detto e ripetuto, la relazione non è omogenea alle qualità; la relazione è relazione, in quanto collega i termini, e, nel caso di relazioni primarie, le collega indipendentemente da qualsiasi mezzo. Certo, vi sono casi, in cui due termini

non possono essere immediatamente e direttamente posti in relazione tra loro, onde richiedono uno o più anelli intermedi, e questi anelli possono essere alla lor volta relazioni, ma per un verso il processo di collegamento non può essere esteso all'infinito, senza cadere nell'errore di risolver tutto in relazioni, per l'altro vi sono casi di relazioni primarie immediate, che escludono qualsiasi mediazione tra i termini e le relazioni. La differenza tra un suono e un colore, o la somiglianza tra due colori rossi, sono immediatamente apprese, senza che sia sentito il bisogno d'un legame tra le relazioni e i termini. Certo, entificando la relazione, trasformandola cioè in una specie di oggetto posto tra i termini, si può anche ricercare il modo in cui essa si colleghi coi termini stessi, ma allora la relazione cessa di esser relazione, e figura tutt'al più come il contenuto rappresentativo riferentesi ad una relazione. Un tale contenuto rappresentativo suppone la relazione, ma non s'identifica con essa. Parlando, come noi facciamo, della relazione, consideriamo la relazione come contenuto rappresentativo; ma tale contenuto rappresentativo si riferisce appunto al fatto della relazione. Si può, da tal punto di vista, anche confrontare la relazione coi termini, e porre quindi in rapporto l'una con gli altri, ma tutto questo non dimostra che la relazione, nel fatto, debba trovarsi collegata coi termini mediante un'altra relazione. La relazione è tale, perchè collega in un certo modo i termini. Perchè li collega? Come li collega? Sono domande a cui non si può rispondere in altra maniera, che riferendosi ai casi particolari di relazioni, e indicando le varie specie di collegamento che i fatti presentano. Cercare di più è vano, perchè è come cercare perchè c'è l'essere, e perchè c'è la somiglianza e la differenza. Anzi, se qualche cosa in proposito si può dire, è che le relazioni, appunto perchè relazioni, servono a collegare i termini, senza bisogno che esse stesse siano collegate come sono collegati i termini.

Riassumendo occorre distinguer tra la coscienza che si può avere delle relazioni, e le relazioni in quanto si possono

trovare realizzate in *rerum natura*, o meglio, le condizioni obbiettive delle relazioni: poi bisogna distinguere tra l'apprendimento diretto delle relazioni e la riflessione sulle relazioni. Dal primo punto di vista dev'esser tenuta presente la distinzione tra le così dette relazioni ideali (relazioni comparative) e le relazioni reali. Mentre non ha senso parlare dell'esistenza obbiettiva delle prime, in quanto di fatto non esistono che i fondamenti obbiettivi delle relazioni,[1] si può parlare di obbiettività delle altre, nel senso che ciascun termine della relazione si comporta effettivamente in modo diverso da quello in cui si comporterebbe qualora fosse isolato (e ciò indipendentemente dalla coscienza che se ne può avere). In quanto il comportamento di ciascun termine è determinato dalla presenza degli altri termini, è lecito parlare di obbiettività delle relazioni. Ora, sia nel caso delle relazioni ideali che in quello delle reali, non si vede come si determini la necessità di un legame (relazione) tra termini e relazioni.

Abbiamo detto che bisogna far distinzione anche tra l'apprendimento della relazione e la riflessione sulla relazione; è solo da quest'ultimo punto di vista che può esser legittimo parlare, come si diceva, del rapporto in cui i termini si trovano con le relazioni; e perchè? Perchè facendo la relazione obbietto d'indagine, si vuol precisare come essa sia determinata dai termini. Precisar questo equivale a precisare il rapporto in cui la relazione si trovi coi termini. La ricerca di un tale rapporto, però, non si vede come conduca ad un processo all'infinito; perchè, una volta precisati i modi, in cui le relazioni si trovano determinate dai termini, la ricerca necessariamente si arresta.

Quando noi poniamo una nuova relazione tra la relazione e ciascuno dei termini, questa nuova relazione non è necessariamente implicita nel significato della prima. Essa diventa

---

[1] Tra i fondamenti di tali relazioni va compresa la coscienza a cui i termini devono esser presenti. Siffatte relazioni divengono attuali solo con la realizzazione dei varii fondamenti (compresa la coscienza).

possibile solo quando, rappresentandoci la relazione (primitiva) come oggetto, ne facciamo il termine di una relazione. La relazione R fra P e Q, in quanto è il fatto stesso del riferirsi dei due termini tra loro, non presuppone altra relazione che se stessa. Il rapporto che ciascun termine può avere col fatto della relazione è appunto questo, di essere termine della relazione.

Come si vede, la critica fatta del pensiero relazionale e della nozione stessa di relazione è priva di valore e d'importanza scientifica. Per poter veramente dimostrare l'insufficienza della relazione nel pensiero e nella realtà, bisognerebbe poter dimostrare che sono del tutto illusorie le distinzioni profonde che noi facciamo tra esseri, obbietti, fatti dell'universo, distinzioni che implicano poi il necessario riferimento di ciascun elemento agli altri. Dal momento che non è possibile considerare ciascun ente come un mondo chiuso, a sè, s'impone la necessità di considerarlo rispetto agli altri enti, con cui si trova a coesistere. Già l'espressione stessa « ciascun ente » implica il riferimento ad altri enti, ma poi, per poter eliminare veramente la relazione, bisognerebbe poter eliminare la molteplicità in tutte le forme, e per poter far questo bisognerebbe poter tutto assorbire in un ente solo. Ma a questo, oltre che si oppone il fatto inoppugnabile dell'esistenza di molteplici centri di coscienza, si oppone la considerazione che non solo vi sono differenze originarie e ineliminabili tra gli oggetti, ma i mutamenti di ciascun oggetto si trovano collegati coi mutamenti di altri oggetti.

Per poter veramente escludere qualsiasi relazione reale, bisognerebbe che un certo ente — anzi, bisognerebbe dire « l'ente », perchè non potrebbe esser che uno solo —, fosse assolutamente sufficiente a se stesso, tanto da comportarsi come se nient'altro esistesse al mondo. Ora, un tale concetto si trova non solo in contrasto coi dati più certi dell'esperienza e della conoscenza, ma si trova in antitesi con le condizioni e esigenze fondamentali della nostra stessa esistenza. Noi viviamo, in quanto continuamente sentiamo

l'azione dell'ambiente, dei nostri simili, e così via, e in quanto agiamo su di essi. Nessun oggetto e nessun essere al mondo può esser considerato indipendentemente da ogni altra cosa o essere. Ora essere in relazione non esprime che questo fatto: che ciascun ente è quello che è, e fa quello che fa principalmente per la presenza e per l'azione degli altri enti; anche quando si ammetta che, a spiegare il riferimento dei mutamenti di ciascun ente ai mutamenti degli altri enti, basti la «semplice corrispondenza» e quindi la correlazione o coordinazione, in cui i varii enti si troverebbero tra loro, anche quando si ammetta questo, non si viene a destituire di ogni valore la nozione di relazione, giacchè la corrispondenza, la correlazione, la coordinazione, non sono che relazioni anch'esse.

Giova piuttosto notare che qualora il pensiero leibniziano dell'isolamento e dell'impenetrabilità di ciascuna monade sia condotto coerentemente fino alle estreme conseguenze, non può portare che a un sol resultato, a quello di negare l'esistenza di tutte le monadi al di fuori di una sola, venendo a mancare ogni ragione di ammettere l'esistenza di enti estranei, quando ciascun ente in fondo si comporta come se gli altri non ci fossero. Ma ora è inutile indugiarsi a dimostrare le deficienze dell'armonia prestabilita: a noi importava mostrare come anche in tale concezione essenzialmente irrelativistica si fosse costretti a riconoscere implicitamente la realtà di certe relazioni (relazioni implicite nel mutamento).

Si può anche alla molteplicità reale sostituire l'unità sostanziale (veduta monistica), escludendo naturalmente ogni azione transeunte; ma noi vedemmo come una tale sostituzione urti contro difficoltà, oscurità ed assurdità di ogni genere. Ora possiamo aggiungere che da un tale punto di vista non verrebbe ad esser dimostrata in nessun modo la non validità delle relazioni. Oltre che gli enti dell'universo si troverebbero sempre in relazione tra loro, sarebbero poi mantenuti in tali relazioni dalla relazione in cui necessariamente si troverebbero con l'Ente infinito. Se le prime relazioni per sè possono esser considerate puramente ideali,

l'ultima relazione non può esser che reale, e anzi, sarei tentato di dire, eminentemente reale.

Il vero è che in tutta questa discussione circa le relazioni fu commesso un duplice errore: quello di muovere da assunti arbitrarii e quello di prendere a considerare le relazioni *in abstracto*, senza tener conto delle differenze profonde che esse presentano. Si è parlato delle relazioni come se tutte fossero riducibili ad un tipo unico, e come se tutte presentassero caratteri identici, e, d'altra parte, si è proclamato il principio che di relazioni estrinseche non fosse in nessun modo a parlare, traendone poi le maggiori conseguenze per la validità del pensiero relazionale. Ora, non sono le relazioni che devono esser adattate con maggiore o minor artificio alle teorie preconcette, ma sono le teorie che devono esser costruite in base all'esatta osservazione dei fatti. Non sono ammissibili relazioni esterne nel senso che siano estranee alla natura dei termini, ma da ciò non consegue che le relazioni siano senz'altro modificative dei termini. Le relazioni, risultando dalla natura dei termini, valgono a mettere in luce tale natura, rendendo esplicito quello che poteva essere implicito, ma appunto perchè non sono qualche cosa di estraneo ai termini, non possono avere per effetto di alterarli, di modificarli, o di aggiungere ad essi quel che non contengono.

Tutto questo sarebbe stato facile vedere, qualora fosse stato tenuto conto delle varie specie di relazioni. Tra queste vi sono le relazioni costitutive della coscienza (in modo particolare quella giudicativa), che, mentre possono esser considerate come relazioni esterne (ad uno dei termini, all'oggetto), non possono poi esser considerate come aggiunte più o meno arbitrariamente fatte alla realtà. Si può dire bensì che le relazioni di coscienza emergono dalla natura dei termini, ma non si può dire senz'altro che affettino i termini, almeno senza far distinzione fra il termine soggetto e il termine oggetto e tra il punto di vista della conoscenza e quello dell'esistenza. Il rapporto conoscitivo non si può considerare come un rapporto accidentale rispetto alla realtà,

ma d'altra parte non si può dire che esso tenda a modificare intrinsecamente entrambi i termini. Sarebbe facile estendere le nostre osservazioni alle principali categorie di relazioni, per dimostrare come quel che può sembrare legittimo affermare di particolari relazioni, non può essere affermato di altre: ma per farlo adeguatamente, bisognerebbe fermarsi a considerare singolarmente le relazioni, approfondendone la natura; il che poi ci allontanerebbe dal nostro compito che fu quello di dimostrare l'originarietà della nozione di relazione, e quindi la sua necessità e fecondità.

XVI.

Le relazioni e l'assoluto.

Le relazioni sono elementi costitutivi della realtà, come sono elementi costitutivi della conoscenza umana; e sono elementi che vanno accettati per quello che sono, e non artificiosamente foggiati. In quel modo che è vano e assurdo domandarsi come e perchè ci sono le qualità, così è vano e assurdo domandarsi come e perchè ci sono le relazioni. Sottoponendo ad analisi la realtà, si trova che essa risulta di cose, qualità, relazioni; ma perchè risulti di tali elementi e non d'altri, non ha senso ricercare. Noi possiamo bensì ricercare come i varii elementi o fattori onde risulta la realtà, si trovino articolati fra loro, ma non possiamo avere il proposito di ridurre gli uni agli altri, quando la loro natura, profondamente differente, a ciò si oppone.

Quel che risulta chiaro, evidente, è che, come non vi ha conoscenza, così non vi ha realtà al di fuori delle relazioni. Termini e relazioni in un certo senso si presuppongono, si condizionano e si spiegano a vicenda. Si può fantasticare di un' « esperienza », in cui siano abolite le relazioni, in cui sia annullata la molteplicità, in cui l'assoluto sia rivissuto nella sua pienezza e continuità, senza possibilità di riferi-

mento di nessuna specie, ma una tale esperienza coll'escludere tutte le determinazioni finisce per esser priva di valore, non potendo dir nulla alla mente. L'esperienza di cui si parla è poco più di una parola a cui è difficile attribuire un significato ben definito. L'assoluto in fondo in tanto è pensabile, in quanto è esso stesso centro di relazioni.

Ma se le relazioni sono da considerare elementi costitutivi della realtà, allo stesso titolo che lo sono le qualità, le cose, gli enti individuali ecc., si può affermare che siano elementi costitutivi in senso assoluto, che siano da considerare come sufficienti a sè stesse? Non sembra; e anche questo, se non c'illudiamo, risulta dalle nostre considerazioni. Già, non vi sono relazioni senza molteplicità di elementi (termini), con qualunque nome questi si vogliano chiamare, atomi, monadi, sostanze, «quanta», forme di energia ecc., ma chi dice molteplicità dice finitezza ed eterogeneità; e la finitezza e l'eterogeneità non possono bastare a sè stesse, e non possono essere per sè qualcosa di assoluto. Ma poi, le relazioni sono anch'esse eterogenee, e eterogenee non solo per natura, ma anche per valore; sono non solo relazioni di coesistenza, di azione reciproca, ma anche di determinazione e specificazione, di subordinazione, di coordinazione, di adattamento, di corrispondenza, di armonizzazione. Non basta; le relazioni, come del resto i termini, non sono qualche cosa di fisso, di rigido, d'immutabile, ma qualche cosa che si viene svolgendo e realizzando col concorso di fattori diversi. Infine le relazioni non sono e non possono essere un *prius*, in quanto suppongono gli enti e particolari determinazioni di essi; perchè si stabiliscano certe relazioni fra gli enti, è necessario che questi non siano solo in sè e per sè, ma che si comportino in certe maniere gli uni rispetto agli altri. La solidarietà tra gli enti suppone gli enti forniti di determinate attitudini o disposizioni, come suppone l'esistenza di condizioni, in cui le attitudini o disposizioni possano essere dispiegate.

Ora tutto questo che cosa dimostra? Che le relazioni, per i presupposti che hanno, e per le particolarità che presen-

tano, lungi dal poter essere considerate come — ci sia permessa l'espressione — qualcosa di assoluto, pongono necessariamente l'esigenza di qualche cosa, che, essendone il necessario complemento, le spieghi e le giustifichi. Le relazioni, lungi dal contenere la soluzione definitiva di tutti i problemi, ne fanno sorgere dei nuovi che devono esser risoluti. La relazione rappresenta bensì un costitutivo della realtà, e quindi una fase o un momento necessario della conoscenza di essa, ma non può esser considerata come un costitutivo avente in sè la sua ragione: è costitutivo che esige, alla sua volta, spiegazione. La struttura relazionale della realtà non può esser l'assoluto; può valere, anzi, a porre in chiaro l'esigenza dell'assoluto. Chi dice struttura relazionale, dice coesistenza di relativi; ma un complesso di relativi, e, diciamo anche, un «sistema di relativi», quando presenti le particolarità che abbiamo accennato di sopra, non può esser senz'altro identificato con l'assoluto.

Ed ecco che, a questo punto, non rimangono aperte che due vie: quella per cui la ragione del molteplice e quindi delle relazioni è posta nell'unità sostanziale, immanente alla molteplicità, e quella per cui la ragione della molteplicità e delle relazioni è posta in un'unità, che trascende molteplicità e relazioni. Ma noi abbiamo dimostrato che l'unità di sostanza non riesce a spiegare i caratteri e le particolarità delle varie specie di relazioni, e finisce per trovarsi in contraddizione coi fatti più accertati dell'esperienza. Non rimane dunque aperta che l'altra via. La ragione della struttura relazionale della realtà, con cui ciascun di noi si trova in molteplici rapporti, e di cui ciascuno di noi fa parte, la ragione, vogliamo dire, della struttura relazionale di quella realtà, che comunemente va sotto il nome di esperienza, si trova in un Soggetto che trascende l'esperienza.

Di tale Soggetto noi non possiamo avere una conoscenza adeguata, come non possiamo avere una conoscenza adeguata della relazione in cui Egli si trova col mondo, ma tutto porta a credere che un tale Soggetto dev'essere essenzial-

mente spirito, e che la relazione in cui egli si trova col mondo, è solo adombrata dalla relazione o dal complesso di relazioni in cui il soggetto umano si trova con gli oggetti del mondo.

Da questo però sarebbe errore dedurre, che le relazioni costitutive dell'esperienza siano di natura mentale. Se esse, come si diceva, hanno la loro ragione nello spirito, non ne viene di conseguenza che siano spirito. La loro natura non può esser determinata che riferendosi ai caratteri e agli attributi che esse presentano. Per poter asserire che le relazioni, avendo la loro ragione nello spirito, debbano essere di natura mentale, bisogna fondarsi sull'assunto, del tutto arbitrario, che sempre e in tutti i casi, producente e prodotto (autore e opera, creatore e creatura) debbano essere identici. Quando si pensa che anche nella realtà umana, i prodotti, le «costruzioni», gli effetti dell'attività umana possono bensì recar l'impronta dell'intelligenza, deporre per l'esistenza della mente che li ha determinati, senza risolversi, per questo, in un complesso di fatti mentali, si vede come dal modo di originarsi delle relazioni, non possa esser senz'altro tratta la conseguenza della loro costituzione mentale. Fondarsi sul necessario riferimento di tutta la realtà ad un'Intelligenza, per proclamare l'immanenza in senso assoluto della stessa realtà nella coscienza, è errore, di cui è facile valutare le conseguenze. Dio non può essere ritenuto estraneo al mondo, sempre che sia ammessa la necessità della sua esistenza, ma d'altra parte, quando non si vogliano fare costruzioni e assunti arbitrarii, è da escludere l'immanenza assoluta, la quale poi menerebbe a questo concetto, che il mondo è contenuto della coscienza divina allo stesso titolo che una determinazione psichica qualsiasi è parte (contenuto) della coscienza umana: concetto codesto, non occorre dirlo, che si trova in assoluto contrasto con tutto ciò che conosciamo del mondo e dell'uomo.

Conclusione. Le relazioni ci sono nell'universo, come ci sono nel pensiero: è quello che abbiamo cercato di dimostrare. Tali relazioni, mentre costituiscono degli elementi

distinti dalle qualità, dalle cose, dalle sostanze, ecc., non possono esser considerate qualcosa di sufficiente a sè stesso, che non richieda spiegazione. La spiegazione dove può esser trovata? Una volta che la struttura relazionale depone per l'esistenza di una molteplicità, i cui elementi hanno questo di proprio, che non sono gli uni estranei agli altri, si impone bene la necessità di far ricorso a un'Unità trascendente che dia ragione della molteplicità, comportantesi nel modo che si è detto. Solo un'Unità, che abbia presente la molteplicità, e ne regoli la condotta, senza identificarsi con essa, mentre evita gli assurdi cui va incontro ogni concezione rigorosamente monistica, spiega la forma di solidarietà in cui gli enti finiti (che non possono avere in sè stessi la loro ragion d'essere) si trovano tra loro, e quindi le varie specie di relazioni.

V.

LO SVOLGIMENTO DELL'ATTIVITÀ RAPPRESENTATIVA

I.

La caratteristica essenziale dell'attività rappresentativa.

Nessun prodotto o fatto dell'attività spirituale umana può essere compreso e spiegato se non è messo in rapporto con le condizioni psichiche che hanno dovuto determinarlo. Di solito l'interesse è rivolto a definire i caratteri, le qualità del fatto umano studiato (fatto estetico, fatto religioso, fatto morale o giuridico) ecc., o ad un aspetto dello stesso fatto, mentre si trascura, o in ogni modo si considera come cosa del tutto accessoria, l' interpetrazione psicologica d'esso, quando in molti casi quello che può importare anche per la valutazione del prodotto spirituale è l'indicazione precisa delle funzioni psichiche che concorsero a costituirlo qual'è.

Il fatto che a prima vista può essere giudicato ultimo, studiato nella sua genesi, può apparire riconducibile a quelle funzioni psichiche fondamentali già stabilite dalla scienza psicologica e ritenute cause esplicative sufficienti dei fatti della vita umana. La spiegazione psicologica naturalmente non può consistere nel postulare senz'altro una funzione speciale per ciascuna formazione a cui è attribuito valore (*cognitio* o *scientia pigrorum*), ma nella riconduzione del fatto o prodotto umano da spiegare all'azione delle leggi ed all'esplicazione delle funzioni psichiche per altra via fissate. Solo nel caso che il tentativo di riduzione fatto con metodo preciso non riesca, si può pensare all'enunciazione di una nuova concezione. È da tener presente in ogni caso che

ammettere un nuovo potere è ammettere una nuova classe di fatti psichici ed è quindi modificare la scienza in uno dei suoi tratti fondamentali.

Così la questione relativa alle funzioni psichiche veramente irreducibili e fondamentali è questione che ha la maggiore importanza non solo dal punto di vista strettamente psicologico, ma anche per l'interpetrazione dei principali prodotti dell'attività spirituale umana. Ed è certo che quando noi, lasciando da parte ogni preconcetto teorico, ci facciamo ad esaminare le molteplici, svariatissime forme che la nostra vita psichica può assumere sia per la sua propria natura, sia per le relazioni in cui essa si trova con la realtà fisica per un verso e cogli esseri simili a noi per l'altro, troviamo che le direzioni in cui la stessa vita s'esplica presentano caratteri speciali per cui è escluso qualsiasi tentativo d'identificazione e di riduzione.

Non può essere nostro compito trattare qui di codeste diverse direzioni, approfondendo il significato che esse hanno per la comprensione di tutta la storia umana: affine di illustrare il nostro pensiero, basterà accennare come tanto l'attività conoscitiva quanto l'attività pratica rappresentano appunto due forme fondamentali della vita psicologica aventi i caratteri a cui testè s'accennava. L'una forma d'attività — l'attività conoscitiva — è rivolta ad assicurarci di ciò che è o può essere, di ciò che non può essere, di ciò che non può non essere; l'altra — l'attività pratica presa in senso largo — è rivolta ad assicurarci del valore e del significato degli oggetti già realizzati o esistenti ed a realizzare i contenuti rappresentativi (fini) ritenuti meritevoli d'essere realizzati. Tanto nell'una che nell'altra forma d'attività il rapporto fra soggetto ed oggetto, e quindi la funzione e l'atteggiamento fondamentale del soggetto, presenta caratteri di determinatezza che non possono essere trascurati. Mentre nella conoscenza l'atto fondamentale è l'asserire od il credere (il decidere per il *sí* o per il *no*), nell'attività pratica l'atto fondamentale è l'interessarsi, l'aver coscienza del pregio o del significato e quindi il determinarsi per la

realizzazione del bene o per la non realizzazione del male (nel caso che non siano realizzati), od anche il determinarsi per l'azione in un senso od in un altro.

Vi sono altri atteggiamenti oltre i due indicati? Una risposta adeguata non può essere data che fondandosi per un verso sull'osservazione ed analisi dei fatti di coscienza, e per l'altro sulla considerazione degli scopi o dei resultati che sono raggiunti con l'esplicazione dell'attività umana, sulla considerazione dei compiti che sono stati e sono assolti dall'uomo sulla terra. Una prima riflessione da fare è che tanto l'attività conoscitiva quanto quella pratica di cui abbiamo stabiliti i caratteri fondamentali, non si rivelano sufficienti a sè stesse, in quanto suppongono e si riferiscono necessariamente a qualcos'altro. Per decidere fra il sì od il no, per accettare o respingere, bisogna che ci sia un contenuto presente alla mente, una «materia» su cui può volgere il giudizio: perchè sia compiuto un atto d'apprezzamento, bisogna che si sia affacciata alla mente qualcosa che possa essere valutato in un senso od in un altro. Certo vi sono i casi in cui è giudicato come valore o disvalore (amato od odiato) ciò che esiste e che quindi è già obbietto di un giudizio, ma vi sono i casi in cui può essere amato od odiato e quindi apprezzato un contenuto semplicemente presente alla mente, e tanto più quando si tratti di decidere se qualche cosa debba o no essere realizzata, se un'azione debba essere o no compiuta. Oltre l'attività conoscitiva e quella pratica si impone pertanto la necessità d'ammettere come primaria un'altra attività, la quale abbia per compito di determinare sull'orizzonte psichico l'apparizione di certi contenuti più o meno complessi, risolubili in qualità e relazioni. Carattere essenziale di tale forma d'attività — attività presentativa o rappresentativa — è quello d'essere determinativa degli oggetti, ma di prescindere per sè da ogni considerazione dell'esistenza e del valore. Per tale rispetto l'attività rappresentativa figura come un *prius* rispetto alle altre due attività ed offre il modo di qualificare l'esistente ogni volta che questo vi sia. Dato che i contenuti rappresentativi per

sè non offrono alcuna garanzia della loro esistenza indipendente dagli atti psichici di cui sono termini, e dato che, come si diceva, essi si risolvono in qualità e relazioni, non possono essere distinti fra loro che per differenze qualitative o intensive, per differenze di chiarezza, di determinatezza ecc. Così le differenze fra i contenuti rappresentativi sensoriali (impressioni) e le corrispondenti «immagini» (idee) non possono essere che dell'ordine accennato.

Naturalmente per ora si prescinde dalle differenze di complessità delle rappresentazioni derivanti dal concorso delle altre funzioni psichiche, perchè di ciò dovremo occuparci in seguito, trattando dello svolgimento dell'attività rappresentativa. Ora quello che importa stabilire bene è che, finchè si rimane entro la sfera rappresentativa, non è legittimo parlare d'altre differenze che di quelle inerenti ai contenuti qualitativi (differenze di vivacità, di chiarezza, di determinatezza ecc.). Porre la distinzione fra i contenuti sensoriali (*percetti*) e le corrispondenti immagini in questo che i primi sarebbero da considerare «dati di fatto» e le altre pure «entità mentali», od in questo che i primi si riferirebbero direttamente ad oggetti e le altre no, è del tutto erroneo, perchè, ammettendo questo, si vengono a confondere funzioni psichiche del tutto differenti, la funzione puramente rappresentativa e quella determinativa dell'essere o non essere. Tanto i contenuti sensoriali, quanto i contenuti immaginativi includono quel riferimento all'oggetto che è carattere costitutivo essenziale di ogni forma di psichicità, senza che nè gli uni nè gli altri offrano alcuna garanzia della esistenza di tale oggetto (obbiettività): questo può o non può esistere, e sulla sua esistenza non è possibile decidere finchè si rimane nell'ambito dell'attività rappresentativa.

Non si intende con ciò negare la differenza che pure esiste fra processo percettivo e processo immaginativo o fantastico, ma s'assevera che il fondamento di tale differenza non è nel contenuto rappresentativo e quindi nelle determinazioni di cui questo è suscettibile, bensì nel concorso di una funzione psichica fondamentale nel fatto percettivo che

manca nel fatto immaginativo. La percezione (esterna) è tale per il giudizio tetico (atto di credenza immediata) che essa implica e che manca nel fatto immaginativo. La credenza nella realtà dell'oggetto determinato dalle qualità sensoriali (« reificazione », secondo alcuni psicologi) è fatto costitutivo della percezione, mentre l'attività immaginativa s'esplica colla pura determinazione delle qualità secondo certi rapporti (gruppi, serie, sistemi), lasciando indeterminato l'essere od il non essere, il valere o non valere. Non v'ha dubbio che gli atti di credenza (giudizii tetici) devono bene essere provocati da determinate cause e quindi da quelle condizioni psicofisiologiche che valgono a suscitare i contenuti sensoriali, ma ciò nulla toglie al fatto che gli atti di credenza sono profondamente distinti dagli atti sensoriali e quindi irreducibili ad essi e che nessun processo di mediazione può collegare fra loro i due ordini di fatti del tutto eterogenei. Gli atti di credenza sono primi nel senso che non derivano da altri atti di credenza: sono istintivi in quanto sono compiuti per una necessità *fisica* o *reale*, e ciechi appunto perchè non contenenti in sè alcuna giustificazione e quindi garanzia della loro validità. La domanda del come i fatti sensoriali si trovino per così dire compenetrati dagli atti giudicativi tetici nella percezione, non può avere risposta, come non può averla la domanda del come a certe condizioni fisiche e fisiologiche rispondano certe forme di sensibilità.

Ciò che bisogna non perdere mai di vista, è che dal momento che viene a mancare l'atto di credenza, l'attività rappresentativa non cessa per questo, ma si esplica secondo propri modi e forme che sono i modi e forme dell'attività immaginativa, la quale deve essere perciò considerata come un prolungamento per così dire od una ramificazione dell'attività rappresentativa. Essa per un verso figura come un impoverimento rispetto all'attività percettiva, che, come abbiamo veduto, implica un atto di vera e propria cognizione, e per l'altro viene ad acquistare una specie di autonomia, per cui, non dovendo più soddisfare ad esigenze conoscitive, celebra liberamente la sua natura.

Si capisce d'altra parte come i contenuti rappresentativi in determinate circostanze possano entrare quali elementi costitutivi nei fatti complessi di conoscenza e d'attività pratica. In molti casi le immagini ci attraggono in quanto ricordi del passato od anticipazioni dell'avvenire, in quanto fini da realizzare od obietti da temere, ma nessuno vorrà negare che vi sono casi in cui noi cerchiamo le immagini e ne godiamo indipendentemente da qualsiasi considerazione del loro riferimento a fatti reali; ce ne compiacciamo e le cerchiamo per certi loro caratteri come può essere il numero e l'aggruppamento, la varietà, la vivezza, il modo e l'ordine in cui si succedono e si dispongono, l'armonia e la simmetria delle loro parti ecc. Del resto anche quando le immagini si riferiscono a fatti ed obbietti reali, non è da escludere che in taluni casi ci attraggano per il loro contenuto e per la loro attitudine ad estendere l'esperienza di ciascun individuo: ed anzi l'anima nostra fino dai primi albori della sua esistenza mostra l'inclinazione a sovrapporre, potremmo dire, alla realtà esterna come è percepita per mezzo dei sensi, ed alla realtà interna com'è percepita per mezzo della percezione interna, il mondo delle immagini e dei fantasmi, che se per un rispetto è un riflesso di quello che fu internamente od esternamente sperimentato, se ne distingue per caratteri non trascurabili su cui dovrà essere richiamata l'attenzione. In fondo, alla stessa maniera che ciascun individuo normale, giunto ad un certo grado del suo sviluppo, non può fare a meno di compiere tutti quegli atti che valgano a soddisfare il suo bisogno di conoscere e similmente non può fare a meno di compiere tutti gli atti — in modo spontaneo o riflesso — che n'assicurano l'esistenza, così non può fare a meno di spiegare l'attività rappresentativa ed immaginativa in certe direzioni.

II.

Il contenuto e l'ambito dell'attività rappresentativa.

Ho detto che fra i contenuti sensoriali (impressioni) e le corrispondenti immagini o rappresentazioni non esistono che le differenze proprie delle determinazioni di cui le qualità sono suscettibili (chiarezza, vivezza, determinatezza). Ora è opportuno aggiungere che fra impressioni e immagini v'è una relazione temporale, per cui le immagini figurano come fatti secondarii, le impressioni sensoriali come fatti primari. Con ciò non si vuol dire che l'immagine rappresenti sempre ed in tutti i casi una «copia», un vestigio della corrispondente sensazione, ma si vuol dire che per gli elementi ultimi, semplici, irreducibili dell'esperienza percettiva è da escludere in senso assoluto un potere creativo dei contenuti sensoriali da parte del soggetto. Perchè s'abbiano certe impressioni sensoriali devono realizzarsi certe condizioni fisiche, fisiologiche e psichiche, le quali sole rendono possibile l'insorgere di certe rappresentazioni sull'orizzonte psichico. Quando tali condizioni vengano a mancare, mentre non si determinano speciali forme d'esperienza sensoriale, si rendono impossibili le immagini corrispondenti.

Era necessario richiamare l'attenzione sulla relazione temporale fra contenuti e corrispondenti immagini, sia perchè si tratta di un fatto generale e quasi si potrebbe dire di una legge di larga applicazione, sia perchè mette bene in luce uno dei caratteri fondamentali dell'attività immaginativa messa in confronto coll'attività rappresentativa pura e semplice. L'attività immaginativa non è solo caratterizzata dal fatto di non implicare credenza — e questo è il carattere dell'attività rappresentativa pura e semplice —, ma dal fatto d'essere secondaria, derivata, dal fatto di riferirsi sempre ad un'esperienza corrispondente: esperienza sensoriale esterna da una parte ed esperienza dei fatti psichici dall'altra. Tutto

ciò che una volta è stato sperimentato (vissuto), come può essere in un tempo posteriore ricordato, così può costituire l'alimento dell'attività immaginativa; anzi ciò che fu appreso in tanto può essere ricordato, in quanto si trova già in condizione di potere essere immaginato.

È bene a tale proposito non lasciarsi trarre in inganno dal termine immagine, « idea », e simili, che facendo correre il pensiero ad obbietti apprensibili specialmente per mezzo del senso della vista, può generare l'equivoco che l'immaginazione tragga alimento solo da percezioni sensoriali esterne, e più particolarmente da quelle visive, uditive, tattili: al termine immagine o fantasma deve essere attribuito invece un significato molto più esteso, in quanto esso in sostanza sta ad indicare la « rappresentazione » che l'anima può avere di qualsiasi fatto sperimentato. È del resto d'esperienza comune che noi non serbiamo ricordo soltanto degli oggetti esterni percepiti, ma anche dei nostri pensieri, dei giudizi, dei ragionamenti, dei desideri, dei sentimenti, di quello che abbiamo voluto, di quello che abbiamo amato, odiato. Ogni ricordo si distingue certo dalla costruzione puramente immaginativa in quanto implica un atto di riconoscimento, di localizzazione nel tempo e così via; ma non è da negare che esso racchiude come suo elemento costitutivo la rappresentazione del fatto ricordato, senza della quale gli verrebbe a mancare ogni contenuto. Se dunque tutto può essere ricordato, tutto può essere immaginato o mentalmente rappresentato; e che cosa vuol dire ricostruire una serie di pensieri e di stati d'anima, i quali poi possono essere espressi per mezzo di segni (e di simboli) di varia natura — suoni, figure, parole —, se non immaginare o rappresentarsi mentalmente dei processi intellettivi e in generale dei processi psichici? Si può discutere intorno alla natura della rappresentazione mentale corrispondente ai fatti psichici più complessi, ed è noto come dispute vive abbiano avuto luogo a tale riguardo fra i psicologi, ma comunque sia risoluta la questione, rimane fermo che la rappresentazione di un giudizio, di un ragionamento, di un sentimento, di un atto vo-

litivo presenta caratteri propri per cui non può essere senz'altro identificata col giudizio, col ragionamento etc. quale fu la prima volta compiuto, come non può essere identificata neanche con la ripetizione di essi. Ognuno distingue bene il fatto psichico attuale, qualunque esso sia, dal ricordo che ne può serbare od anche dall'*idea* che se ne può formare: lo stato della mente, nell'atto che è compiuto un ragionamento, non è lo stato mentale del relativo ricordo o della relativa immagine, come il ricordo o l'immagine di un sentimento, di un desiderio non è il sentimento, il desiderio come fatto attuale: altrimenti non si vede come potrebbe esser ricordato l'errore, la colpa ecc.

In che sta la differenza? La risposta non è facile, ma in ogni modo per darne una sufficientemente adeguata, bisogna per un verso fare certi ravvicinamenti e per l'altro fare certe distinzioni, procedendo in modo diverso da quello che si suole. Si tende d'ordinario a porre una abisso fra la rappresentazione sensoriale e la rappresentazione concettuale, e si tende d'altra parte a identificare il pensiero rappresentativo o concettuale con quello giudicativo, quando in realtà dal punto di vista conoscitivo la rappresentazione, sia semplice, sensoriale, o complessa, concettuale, è sempre di natura identica, e quando il pensiero rappresentativo, immaginativo o concettuale, e quello giudicativo rispondono ad atteggiamenti e a modi di comportarsi del soggetto rispetto all'oggetto del tutto differenti fra loro. Che io mi rappresenti una qualità sensoriale come può essere un colore, un suono, o che concepisca un oggetto o un fatto complicato qualsiasi, io conservo sempre un identico atteggiamento rispetto all'oggetto, in quanto apprendo semplicemente un contenuto, lo determino risolvendolo nei suoi elementi qualitativi e relazionali, senza che decida se esista o non esista quel contenuto, se sia possibile o impossibile; il mio intento è quello di apprendere, comprendere, formarmi un' idea dell'obbietto (del significato dei termini), prescindendo da qualsiasi considerazione dell'esistenza o non esistenza. Ben diversamente sta la cosa per il pensiero giudicativo: in tal caso io non

posso fare a meno di compiere un atto di credenza o di esclusione su ciò che ho concepito. Non si tratta più di intendere il significato dei termini, ma si tratta di accettare o di respingere quel significato come qualcosa di reale e di per se stante.

*
* *

Ed ora, credo, deve riuscire facile intendere in che propriamente consiste la differenza tra una rappresentazione semplice qualsiasi, la rappresentazione di una qualità sensoriale, e il concepimento di un obbietto o di un fatto complicato come può essere una pianta o un animale, una figura geometrica, un avvenimento storico ecc. Nel primo caso l'atto di immaginare o di rappresentarsi mentalmente non è per così dire, che continuazione dell'atto dell'apprendimento primo; nell'altro caso invece l'attività rappresentativa si riferisce a tutto quel complesso di atti intellettivi (giudizii tetici, giudizii predicativi, inferenze) per l'innanzi compiuti affine di fissare e determinare la natura dell'oggetto. Nei due casi è in gioco l'attività rappresentativa: solo che nel primo caso l'attività rappresentativa è di ordine semplice ed elementare e si riferisce direttamente a certi contenuti, mentre nell'altro si riferisce per di più a quel complesso o sistema di atti o processi intellettivi per l'innanzi realizzati.

Ogni giudizio, ogni ragionamento, come ogni sentimento, ogni atto volitivo, per ciò stesso che sono realizzati, presentano delle qualità, degli attributi che possono essere constatati e fissati e poi in un tempo posteriore più o meno fedelmente rappresentati o riprodotti. Di qui la possibilità di immaginare o di concepire le varie determinazioni della vita psichica, come sono immaginabili o concepibili tutti i fatti od oggetti appresi o sperimentati.

Ed ecco che il contenuto dell'immaginazione, come quello della memoria, deve presentare un grado di complicazione che dapprima non poteva essere sospettato. Qualsiasi oggetto come qualsiasi fatto psichico, comunque complicato, può es-

sere rappresentato. Il pensiero rappresentativo, riferendosi agli oggetti di qualsiasi complessità, ne riproduce la struttura qualitativa e relazionale: di un solo elemento rimane privo ed è appunto l'atto di reificazione. L'immaginazione in tanto può riferirsi a fatti psichici complessi in quanto non resulta solo di contenuti rappresentativi semplici, elementari, associati fra loro secondo i rapporti, del pari semplici ed elementari, di contiguità, di somiglianza, ma in quanto riflette tutte le specie di nessi logici come tutte le specie d'attinenze psichiche in generale. Per potersi rappresentare il processo discorsivo per cui si può arrivare a credere in una tesi (anche senza credervi di fatto) o per potersi rappresentare lo stato d'animo di chi compie un'azione eroica, un atto di sacrificio, o, in senso inverso, un'azione riprovevole, scellerata, c'è bisogno, pure rimanendo sempre nel campo della fantasia, di rappresentarsi atti, relazioni, obbietti che necessariamente oltrepassano i legami associativi fra idee, come di solito sono intesi. Nè si può opporre che in casi di tale fatta piuttosto che d'esplicazione dell'attività immaginativa sarebbe da parlare d'esplicazione dell'attività intellettiva nell'un caso e di quella pratica nell'altro, perchè dopo tutto quello che s'è detto la distinzione fra attività immaginativa ed attività intellettuale nel senso indicato non può essere ritenuta d'alcun valore. Solo arbitrariamente si può includere nell'ambito dell'immaginativa un certo ordine di rappresentazioni e di rapporti ed escluderne altri che, in quanto contenuti rappresentativi, hanno gli stessi caratteri dei primi. Come io nell'atto di rappresentarmi un paesaggio, un animale, una montagna, una pianta, ho coscienza del valore puramente rappresentativo dell'oggetto in quanto non lo considero in rapporto alle esigenze conoscitive o pratiche, così posso fare ogni volta che mi rappresento tutta una situazione, tutta una serie d'atti discorsivi e pratici. Per ciò stesso che non s'ha l'intento di conseguire un resultato conoscitivo, d'accertare un fatto o di dimostrare logicamente una verità in modo da generare nell'anima di chi ascolta la persuasione dell'esistenza del fatto o dell'impossibilità della tesi enun-

ciata (la persuasione di una relativa probabilità o dell'impossibilità del contrario), ma si vuole solo render presente quello che avrebbe potuto essere, in tale o tale altra circostanza, il processo mentale di uno o di un altro individuo, senza sentirsi razionalmente impegnati nel contenuto ammesso, perciò stesso, dicevo, ci si trova in una posizione del tutto speciale che è appunto la posizione rappresentativa od immaginativa.

Il nostro concetto acquista rilievo passando dall'ordine conoscitivo a quello pratico. A nessuno può venire in mente di negare la differenza esistente fra la rappresentazione di un determinato atto volitivo, la rappresentazione di un atto di sacrificio od anche di un atto di delinquenza e la corrispondente azione effettiva; eppure la rappresentazione mentale nei vari casi in tanto è possibile in quanto l'attività immaginativa od intellettiva che si voglia dire, s'esplicò secondo modi e leggi rispondenti all'oggetto che doveva essere rappresentato, quindi secondo modi e leggi del tutto differenti dalle forme associative fra immagini semplici ed elementari (meccanismo associativo).

L'identificazione che noi abbiamo stabilita fra l'attività rappresentativa e l'attività intellettiva (concettuale) non deve indurre nell'errore di pensare che queste due attività coincidano sempre in tutte le forme e in tutti i casi. Non bisogna mai perdere di vista che l'attività rappresentativa si trova variamente articolata con l'attività conoscitiva e coll'attività pratica: se per un verso essa è un presupposto per l'esplicazione dell'attività conoscitiva come di quella pratica, per un altro verso può essere chiamata a compiere l'ufficio di mezzo rispetto all'una e all'altra attività, alle cui esigenze è variamente adattata. Con questo non si vuole dire che l'attività rappresentativa non possa in date circostanze esplicarsi in modo autonomo, come vedremo di qui a poco, ma si vuole richiamare l'attenzione sulle modificazioni che essa subisce ogni volta che è subordinata ad intenti di ordine conoscitivo o pratico.

L'attività rappresentativa, si riferisce a complessi di qualità e relazioni appresi per mezzo dei sensi e della coscienza, che poi servono a qualificare gli oggetti od i fatti riconosciuti reali. L'attività rappresentativa per tale rispetto si trova connessa coll'attività percettiva dalla quale in un certo senso è compenetrata. E come l'attività percettiva non può non riferirsi al concreto, al determinato (nello spazio e nel tempo) così è dell'attività rappresentativa. Ma dal momento che, essendo in azione la funzione conoscitiva, s'è resa viva l'esigenza di formare le nozioni destinate a compiere l' ufficio di predicati per la caratterizzazione degli oggetti mediante giudizi predicativi e l'esigenza di stabilire rapporti fissi, quindi necessari ed universali, fra le nozioni, dal momento che l'attività conoscitiva riesce a subordinare a sè l'attività rappresentativa, questa non può non presentare modificazioni che sono bensì connesse cogli intenti conoscitivi od anche pratici, ma hanno il loro fondamento nella natura propria dell'attività rappresentativa. Gli atti di astrazione, di comparazione, di generalizzazione, che tanta importanza hanno per lo sviluppo dell'attività intellettiva, sono da considerare determinazioni dell'attività rappresentativa, se anche dell'attività rappresentativa in quanto è adattata ai bisogni conoscitivi. I prodotti a cui dà origine l'esplicazione di tali atti (nozioni astratte e generali nei loro rapporti di connessione, di dipendenza, di subordinazione ecc.), pure avendo valore quali mezzi necessari per lo svolgimento della conoscenza umana, non possono essere considerati come determinazioni o manifestazioni genuine dell'attività rappresentativa od immaginativa, la quale celebra la sua natura sempre nel concreto e nel determinato. Se anche la parte singola di un reale in quanto è determinata e concreta può esser obbietto adeguato di un atto immaginativo, una nozione astratta qualsiasi (l'estensione rispetto al colore, alla luce, il colore rispetto al rosso, al verde ecc., il genere o la specie rispetto all'individuo) ha valore come termine dell'atto intellettivo corrispondente, ma non come elemento costitutivo dell'opera immaginativa.

III.

I processi d'elaborazione immaginativa dei dati e la fantasia creatrice.

L'attività immaginativa assume forme e determinazioni differenti su cui è opportuno richiamare l'attenzione. Il punto più delicato da chiarire è questo, che essa mentre suppone certe forme d'esperienza di cui si serve come di punto d'appoggio, è essenzialmente libera, in quanto manifesta tanto meglio la sua natura quanto più dà origine a prodotti sempre nuovi. È essenzialmente attività creativa, produttiva di «forme»: non già che la sua azione si sottragga al dominio di determinate cause o di determinati motivi, ma le cause non contengono in sè i resultati, agendo solo come incitamenti o stimoli per l'esplicazione dell'attività in date direzioni. Dire come il nuovo si generi in ciascun caso non è possibile, come del resto non è nemmeno possibile fissare i limiti della produzione. Non è lecito parlare di *creatio ex nihilo,* perchè la creazione avviene sempre, come si diceva, su qualche cosa di dato, su certi elementi sperimentati, i quali si rivelano così dipendenti da condizioni estrinseche che non possono essere considerati libere manifestazioni dell'attività immaginativa. La produzione vera e propria comincia colla speciale utilizzazione che è fatta dei dati. Compito dell'analisi della funzione immaginativa non può essere che quello di indicare, nei limiti del possibile, si intende, le maniere in cui l'utilizzazione dei dati è compiuta.

Una delle prime manifestazioni dell'attività immaginativa si ha nella speciale attrazione che le immagini per certi loro caratteri (di chiarezza, di vivacità, di molteplicità, d'affinità, di contrasto, di ordine ecc.) esercitano sull'anima del fanciullo. S'ha così una prima forma di immaginativa che è quella percettivo-sensoriale che male si distingue da

quella imitativa. Si gode del libero gioco delle immagini per sè prese senza che queste vengano ad essere sottoposte ad alcuna specie d'elaborazione e quindi senza chè vengano ad essere sostanzialmente modificate: tutt'al più si possono notare le prime manifestazioni dell'attività selettiva e quindi schematizzatrice, ma non si va in là. Collo svolgersi dell'attività psichica e col complicarsi delle relazioni in cui i varii elementi dell'esperienza si vengono a trovare fra loro, s'hanno le prime formazioni veramente nuove, le quali sono rese possibili dal vario intrecciarsi delle associazioni delle immagini e dall'« analogia » che è forse da considerare l'organo precipuo della funzione immaginativa. L'attitudine a cogliere le corrispondenze che possono esistere fra certi contenuti, il potere stabilire rapporti simili fra termini ed elementi di qualità differente ed il potere rendersi conto delle regole secondo cui si realizzano le variazioni di certe qualità costituiscono i più validi mezzi di utilizzazione del dato e di oltrepassamento di esso. La così detta immaginazione *animatrice* in cui si manifesta la tendenza a proiettare lo stato personale in tutti gli obbietti che ne circondano, nell'attribuire, se si vuole, un'anima alle cose con cui ci troviamo in relazione, non è che una particolare determinazione od una particolare applicazione del processo d'analogia.

Un'altra manifestazione dell'attività immaginativa meritevole d'essere ricordata qui è quella *ricostruttiva*, in cui l'attenzione è rivolta alla rappresentazione dei fatti e degli oggetti nel loro ordine di successione, di derivazione, di causalità. Naturalmente la ricostruzione fatta dall'immaginazione non può essere identica a quella che è fatta coll'intento conoscitivo e pratico: la ricostruzione fantastica è sempre « concentrativa », riassuntiva e schematizzatrice (suggestiva). — Dalla forma ricostruttiva si passa agevolmente a quella *trasfigurativa* od *alterativa* dei dati forniti dall'esperienza (alterativa nel senso della quantità, nel senso dell'ordine col rendere continuo ciò che è discontinuo e discontinuo ciò che è continuo nelle relazioni, collo stabilire nuovi rapporti, col prescindere da quelli preesistenti), a quella *tipifi-*

catrice essenzialmente selettiva e costruttiva di tipi e di modelli, ed infine a quella *combinatrice* per cui sono rappresentati gli effetti derivanti (in ordine ad azione ed a reazione) da determinate posizioni iniziali, secondo certe leggi. — C'è infine un'altra forma di immaginazione di cui occorre fare menzione ed è quella *espressiva*, o simbolica che si voglia dire, colla quale si stabiliscono particolari legami fra certi contenuti per lo più sensoriali (segni sonori, grafici, verbali) ed altri contenuti della vita spirituale.

Come si vede, i processi fondamentali d'elaborazione dei dati sperimentali si riducono al processo di ricostruzione colle sue variazioni di processo di trasfigurazione o di alterazione, di schematizzazione e di combinazione, ed al processo d'analogia (o di corrispondenza) colle sue variazioni di processo di animazione, di significazione per mezzo di segni o simboli. Con ciò naturalmente non ho la pretesa d'avere fatta un'esposizione completa di tutti i processi in cui s'esplica l'attività immaginativa, e molto meno ho la pretesa d'avere svelato il segreto d'essa quale attività creativa, ma ho inteso solo di fissare i procedimenti che valgono a dare ragione d'alcuni aspetti dei prodotti immaginativi. Come e perchè l'anima umana disponga della potenza di sovrapporre all'esperienza ed alla realtà genuina infinite forme rappresentative od ideali, non è possibile dire, alla stessa guisa che non è possibile dire come e perchè essa conosca e si interessi a ciò che è e realizzi certi fini. Quello che è certo è che l'immaginazione, in quanto non si limita a riprodurre i dati dell'esperienza; ma li traduce liberamente nel suo proprio linguaggio, assume il valore di funzione autonoma.

Non è possibile certo concepire l'esplicazione di ciascuna funzione psichica come del tutto indipendente da quella di ogni altra, ma rimane il fatto che vi sono attività che per l'intento che hanno, per i resultati che, esplicandosi, raggiungono, meritano d'essere considerate attività relativamente autonome. Non v'ha dubbio che l'attività conoscitiva, come del resto quella pratica, riceva aiuto e, quasi direi, alimento dall'attività immaginativa, come viceversa questa,

specialmente nelle sue forme più elevate, implichi il concorso dell'intelligenza e dell'attività pratica; ma è certo altresì che ciascuna delle attività psichiche fondamentali s'esplica con manifestazioni che hanno importanza per sè considerate.

Credo che per l'attività immaginativa senza sforzo od artifizio possano essere distinte tre di codeste manifestazioni, la *libera costruzione immaginativa* (corso spontaneo delle immagini, costituzione di serie, « rêverie » e sogno), il *gioco*, la *creazione* e *contemplazione estetica*.

IV.

La libera costruzione immaginativa.

La prima manifestazione sembra a prima vista priva di qualsiasi valore e significato, ma indubbiamente ha l'ufficio di fornire la materia per le costruzioni più elevate. Per essa le immagini (e quando si parla di immagini non si vogliono intendere soltanto quelle riferentisi agli oggetti percepiti, ma anche quelle riferentisi a parti od elementi dei complessi percepiti) si riproducono più o meno trasfigurate ed alterate, si connettono formando serie, le quali poi alla loro volta si svolgono, si sovrappongono, si modificano, e finiscono per occupare per un tempo più o meno lungo il campo della coscienza.

Perchè noi ci compiacciamo tanto nel contemplare certe serie o complessi immaginativi che nella maggiore parte dei casi nulla dicono all'intelligenza come nessun influsso esercitano sui nostri affetti e sul nostro volere? Perchè il bambino si diletta tanto delle fiabe e delle leggende a cui spesso non crede? E perchè si sente il bisogno dopo le ore di lavoro di sognare come ad occhi aperti? La risposta non può essere che questa: perchè la attività immaginativa, dispiegandosi, è accompagnata da quello stato di godimento da cui è accompagnata ogni azione spontanea, istintiva. Ed alla stessa

maniera che non tutte le manifestazioni dell'attività conoscitiva e di quella pratica possono essere messe allo stesso livello per il loro valore o per l'importanza che hanno, per l'efficacia che esercitano sull'ulteriore sviluppo delle due funzioni conoscitiva e pratica (altro è percepire questo o quello oggetto come può essere un sassolino che mi capita tra i piedi od una mosca che mi ronza intorno alla testa, ed altro è cogliere l'essenza degli oggetti o rendersi conto dei rapporti necessarii ed universali esistenti fra le nozioni; altro è compiere un atto spontaneo o riflesso od anche istintivo qualsiasi ed altro è avere coscienza della preferibilità di certe forme di condotta rispetto ad altre), alla stessa maniera, dico, che sono da distinguere vari piani nelle determinazioni della vita conoscitiva e pratica, così accade per la vita immaginativa. Non tutte le manifestazioni di questa hanno la medesima importanza e non tutte, sarei per dire, parlano il medesimo linguaggio.

La costruzione immaginativa spontanea appaga per così dire l'*istinto immaginativo,* ma non dà origine a prodotti che abbiano speciale valore: le differenze che essi presentano possono essere bensì differenze di complessità, ma non di organizzazione e quindi neanche di significato. Le leggi regolanti tali costruzioni sono le leggi del meccanismo psichico. Stabilitasi in date condizioni la coesione fra certi contenuti immaginativi, diviene agevole il loro richiamo ogni volta che se ne renda attuale una parte o un elemento. Non è il caso ora di fermarsi a discutere delle varie condizioni determinanti l'associazione e quindi la coesione delle immagini: qui importava fermare l'attenzione sui caratteri propri della prima manifestazione dell'attività immaginativa: *spontaneità, costruzione seriale, assenza di valore assoluto.*

V.

Il gioco.

Una più elevata manifestazione dell'attività immaginativa si ha nel gioco. Sul gioco esiste tutta una letteratura. Fu studiato nell'uomo e nell'animale, seguendolo in tutte le sue forme e specie; fu variamente interpretato e divenne argomento di infinite discussioni per la determinazione della sua origine e del suo significato. Non credo che si sia giunti a resultati del tutto soddisfacenti; e questo perchè si perdette di vista quello che è veramente il tratto caratteristico, essenziale del gioco, che è di rappresentare l'esplicazione di un'attività che ha la sua ragione in sè stessa. Si gioca perchè si sente il bisogno di giocare, indipendentemente da qualsiasi considerazione estranea; se anche si gioca in modo e misura diversa nelle varie età, è innegabile che si gioca in tutte le età. Se anche vi sono differenze nell'uomo a seconda dello stato della coltura, delle disposizioni ecc., e negli animali a seconda delle tendenze, delle abitudini e degli istinti che caratterizzano le varie specie, è fuori contestazione che il gioco rappresenta il modo di soddisfare ad un bisogno indipendentemente dal fatto d'essere o no stanchi, d'avere o no un sovrappiù di energia da consumare.

Si è cercato di spiegare il gioco, considerandolo come una specie di preparazione al *lavoro,* come una forma di educazione stabilita dalla natura. Ma ciò facendo, a prescindere che si urta contro difficoltà non facilmente superabili, in quanto non si riesce a dare ragione nè di tutti i giochi, nè dei giochi delle varie età, si vengono a confondere due questioni diverse: quella della determinazione della natura o delle condizioni d'esplicazione dell'attività «ludica», e quella dell'utilità che per avventura, in certe circostanze, ne può essere ricavata.

Ed il curioso è che l'interpretazione finalistica ha incon-

trato il maggior favore presso taluni scienziati, che pure avrebbero dovuto accoglierla con sospetto, implicando essa la sostituzione della ricerca della causa finale a quella della causa efficiente. Si ammette che alla nascita la maggior parte degli istinti, specie negli animali superiori e nell'uomo, hanno bisogno d'essere sottoposti ad una forma di esercizio, ed il gioco risponderebbe a tale esigenza; si ammette che il gioco offre all'organismo gli stimoli o gli eccitamenti necessari per lo sviluppo completo degli organi e delle strutture in generale (specialmente del sistema nervoso e muscolare); ma quando si è ammesso questo, rimane sempre il mistero circa il modo in cui il fine e l'utilità del resultato assuma in un certo momento il valore di causa efficiente. Ma tant'è; l'interpretazione finalistica fu accolta con favore dagli scienziati solo perchè fu presentata con l'etichetta scientifica, mediante la qualifica di teoria biologica!

Un' interpretazione soddisfacente del gioco si può avere, secondo a me pare, solo movendo da un'esatta considerazione della sua natura. Esso, in qualunque forma si presenti, è sempre attività psicofisiologica (giochi sensoriali, motori, intellettivi, affettivi, giochi di funzioni speciali come la lotta, la caccia), la quale ha come suo carattere costitutivo quello *d'estrinsecarsi per estrinsecarsi* (*s'agisce* in date maniere *per agire*); con che si vuole dire che l'azione psicofisiologica non vale come fatto od obbietto percepito, o come mezzo per il conseguimento di un resultato utile alla vita — come una specie di occupazione *seria* —, ma vale soltanto per la rappresentazione, accompagnata dal godimento che se ne ha. E non è questo il carattere di ogni forma di attività immaginativa? Questa solo arbitrariamente può essere ristretta a certe categorie di rappresentazioni, ma nel fatto va estesa a tutti i contenuti rappresentativi atti a suscitare interesse per sè, indipendentemnte dall'importanza che possono avere per l'esplicazione dell'attività conoscitiva e di quella pratica.

Nè ha valore l'osservazione che non tutti i giochi sono *disinteressati* nel senso che abbiano la loro ragione in sè stessi, prescindendo da qualsiasi considerazione di utilità o da qual-

siasi dispiegamento d'attività intellettiva sotto forma d'*acume*, di *intuizione*. Vi sono giochi fatti per il conseguimento di resultati pratici, ma si tratta in tale caso di una specie di contaminazione, di sovrapposizione di un interesse ad un altro, contaminazione e sovrapposizione che non vale a mutare la natura dell'interesse primitivo e fondamentale che è quello d'agire per agire. — Vi sono i giochi d'azzardo ed in generale i giochi in cui è rimesso al caso il conseguimento di un certo resultato (il potere indovinare una certa evenienza), ma è appunto in questo rimettersi al caso che si manifesta l' intervento della potenza immaginativa come potenza costruttiva. È appunto perchè nessuna previsione può essere logicamente giustificata e perchè tutte le evenienze sembrano egualmente possibili, che l'azione ha la sua ragione in sè stessa e che la fantasia ha libero corso nei tentativi di anticipazione mentale. — Vi sono giochi molto complicati in cui deve essere, per così dire, eseguita una tecnica speciale e che sembrerebbero piuttosto dominati e pervasi dall'intelligenza (dal ragionamento) che non dalla fantasia: ma anzitutto in questi casi l'intelligenza si trova come a servizio della fantasia, intento principale essendo quello di agire per agire e in conseguenza di rappresentare per rappresentare; e poi anche in questi casi non si tratta di eseguire operazioni puramente intellettive, non si tratta di ricavare da premesse ben definite le conseguenze che necessariamente ne scaturiscano, ma si tratta o d'indovinare le intenzioni dell'avversario, p. es., di parare con opportuni accorgimenti certi colpi più o meno prevedibili, di disporre certi mezzi per il conseguimento di fini che non si presentano affatto univocamente determinati, si tratta di costruire ipoteticamente le premesse da cui possono essere ricavate certe conseguenze. Il nerbo del processo non è nell'esecuzione di certi atti intellettivi, ma nel rappresentarsi i ragionamenti che possono essere fatti da noi o da altri e quindi nel rappresentarsi le conseguenze che da certe premesse possono essere ricavate. La riuscita di certi giochi dipende dal grado in cui i fatti rispondono alle anticipazioni mentali

liberamente fatte; ma per un verso queste anticipazioni sono opera della fantasia, e per l'altro la determinazione della corrispondenza non dipende da noi nè da cause logicamente determinabili, onde tutto il processo assume l'aspetto di una costruzione immaginaria (affidata al caso).

Quando si pensa infine che vi sono giochi che hanno come elemento costitutivo la sorpresa, e ve ne sono altri che attingono principalmente il loro significato dall'impossibilità di una previsione esatta e quindi da quello stato di *sospensione* in cui in certe condizioni viene a trovarsi la mente, si vede come l'attività immaginativa è sempre determinativa del fatto del gioco: la sorpresa prodotta dalla realizzazione di possibilità a cui prima non si era pensato, offre come un nuovo alimento all'attività rappresentativa, e l'impossibilità di previsioni esatte e precise amplia indefinitamente la libertà costruttiva dell'immaginazione.

Si potrebbe forse dire che l'atteggiamento psicofisiologico in certe forme di gioco sia antitetico a quello che si ha nelle credenze illusorie od allucinatorie. In queste ultime — almeno nei casi ordinari — si attribuisce il valore di realtà a ciò che è soltanto una rappresentazione fantastica; nel gioco invece anche percezioni relative ad obbietti reali come possono essere i movimenti, certi contenuti sensoriali, certi fatti psichici, non sono considerati per il loro valore reale, ma solo per il loro valore rappresentativo.

Una conferma — se ve ne ha bisogno — della giustezza della nostra tesi circa la natura del gioco, si ha nel fatto che uno dei principali processi psichici che in esso si trovano impegnati è quello imitativo. È noto che questo se per un verso è fondato su certe associazioni sensorio-motrici agevolate da condizioni sortite da natura (imitare è riprodurre ciò che da prima è solo rappresentato), per l'altro ha come carattere costitutivo quello di tendere alla riproduzione e quindi alla ripetizione fino al raggiungimento del grado massimo dell'esattezza. Il che poi non vuol dire che si abbia sempre coscienza di questa esattezza o della conformità maggiore o minore al modello, ma significa che l'imitazione si

risolve in una successione di rappresentazioni aventi un determinato valore. Si imita perchè si gode d'avere rappresentazioni che figurino come sempre più adeguate ad un certo modello. La adeguazione è essa stessa un fatto rappresentativo e il succedersi dei tentativi fatti per raggiungerla hanno sempre valore per il loro contenuto rappresentativo.

In conclusione le azioni ludiche per una parte hanno radice in rappresentazioni più o meno chiare o distinte, e per l'altra in tanto possono formare una serie, in quanto ciascuna, con l'essere rappresentata e col provocare di riflesso uno speciale godimento, determina la successiva, la quale o ne è una riproduzione perfezionata o ne è una naturale fase di svolgimento.

VI.

L'immaginazione estetica.

1. — L'INTERESSE ESTETICO IN GENERALE: MATERIA E FORMA.

L'immaginazione come attività contemplativa od attività creativa estetica manifesta nel modo più chiaro la sua natura di funzione spirituale autonoma. Dal momento che i fantasmi cominciano ad essere distinti per il loro valore in modo da essere ritenuti taluni preferibili ad altri (e quando si parla di fantasmi non si vuole intendere fantasmi isolati, che sono un'astrazione, ma sistemi di fantasmi aventi un significato, rappresentanti, p. es., una situazione) s'ha una nuova forma dell'attività immaginativa, che ha la sua ragione in sè stessa e che figura come il termine ultimo dello svolgimento dell'attività fantastica. Come nella conoscenza al di sopra del puro meccanismo associativo s'eleva il sistema logico, il quale è fondato sull'esigenza della prova (prova che mette capo necessariamente in qualche specie d'evidenza), come nell'attività pratica al di sopra degli impulsi, degli appetiti, s'eleva la coscienza del pregio intrin-

seco di certe forme di volere, della preferibilità di certi beni a certi altri (coscienza fondata anche essa sopra una forma d'evidenza che è l'evidenza pratica), così al di sopra del puro « istinto » immaginativo s'eleva la coscienza del valore di certe esplicazioni dell'attività fantastica in confronto d'altre.

Indicare con precisione il momento in cui s'hanno i primi albori della coscienza estetica, non è facile e neanche possibile; in tesi generale si può dire che è lecito parlare di coscienza estetica appena s'è in grado di comprendere il significato dei termini di bello e brutto; ma vi sono due difficoltà, l'una che non sempre — specialmente nei primi stadii dello sviluppo spirituale — viene fatto di cogliere la coscienza della bellezza allo stato puro, in quanto spesso coll'interesse puramente estetico possono essere connessi altri interessi, come quello conoscitivo (chiarezza, determinatezza nei contenuti percettivi) o quello pratico (rispondenza ad esigenze istintive, a bisogni, a tendenze ecc.); l'altra che, anche quando c'è la capacità di distinguere fra bello e brutto, si può non essere in grado di indicare con precisione il fondamento della distinzione.

La caratterizzazione dell'atteggiamento contemplativo non può esser fatta, dapprima, che negativamente. E a tal uopo può essere utile pensare al modo di comportarsi di tre individui di temperamento differente, di fronte ad un oggetto, p. es. ad un paesaggio. Gl'individui, trovandosi, supponiamo, in cima ad un colle, vedono distendersi innanzi a loro una larga zona di terreno, che presenta differenze nella vegetazione, e forti ineguaglianze nella sua conformazione e configurazione. L'uno degli spettatori, probabilmente, penserà al partito che potrebbe esser tratto dal terreno qualora fosse coltivato in una certa maniera, e più particolarmente all'utilizzazione che potrebbe esser fatta della sorgente d'acqua, che, a giudicare dalla vegetazione e da altri indizii, deve esistere in quel luogo. Un altro degli spettatori si fermerà a considerare le caratteristiche del terreno, delle rocce, e farà delle congetture sulle cause, che hanno potuto deter-

minare la configurazione del terreno. Il terzo degli spettatori, invece, rimanendo estraneo alle considerazioni che tengono occupata la mente dei suoi compagni, si ferma all'osservazione degli aspetti che il paesaggio presenta, rimane per così dirò assorto nella vista che gli si para dinanzi, e ne prova un particolare compiacimento: egli si ferma alla considerazione delle forme, dei colori, nei loro molteplici rapporti, e non cerca altro. La rappresentazione in quanto tale l'attrae, mentre non ha virtù di fermare la sua attenzione nessun' idea di utilizzazione o di spiegazione conoscitiva. I tre spettatori, è chiaro, trovandosi di fronte allo stesso oggetto, hanno le stesse impressioni, ma ciascuno le considera in modo differente: l'uno è guidato dall'idea dei fini che potrebbero esser raggiunti con opportuni mezzi; l'altro si lascia guidare da esigenze intellettuali; il terzo solo gode della contemplazione dell'oggetto che gli è dinanzi, il quale poi, anche quando fosse solo immaginato, o rappresentato sulla tela, non cesserebbe di produrre gli effetti che produce coll'esser percepito.

Ora sta qui l'essenza della « contemplazione »: l'interesse è rivolto alla rappresentazione, e quindi all' « aspetto » (parvenza) che l'oggetto presenta. Con ciò naturalmente non si vuol dire che il soggetto, nella contemplazione, rimanga del tutto passivo: egli non può fare a meno di compiere certi atti, interessandosi all'oggetto, ma egli è *attivo* in quanto *rappresentativo*, e considera l'oggetto, come un complesso di qualità in relazione tra loro. Vi è una «astrazione» estetica, come ve n'è una logica, senza che le due debbano esser confuse tra loro. Entrambe, certo, mirano a fissare un certo contenuto (caratteri), prescindendo dalle circostanze in cui il contenuto si trova realizzato: entrambe mirano a distinguere ciò che ha importanza e significato, in confronto di ciò che non ne ha, o ciò che ne ha uno maggiore in confronto di ciò che ne ha uno minore, ma l'azione astraente (selettiva) dell' intelligenza è provocata dal bisogno di comprendere la *natura dell'oggetto* (quel che l'oggetto propriamente è), l'azione astraente (selettiva) dell' immaginazione

è provocata dall' interesse estetico, vale a dire dalla considerazione di quegli elementi, che per sè hanno virtù di suscitare quel particolare compiacimento, che è detto compiacimento estetico. L'astrazione logica isola ciò che vi è di intelligibile nell'oggetto del pensiero, mentre l'astrazione estetica fissa i tratti dell'oggetto che possono avere efficacia dal punto di vista estetico, in quanto parlano alla fantasia e insieme all'attività appreziativa. Alla stessa maniera che, se negli oggetti del pensiero non vi fossero qualità e fondamenti per stabilire certe relazioni, non sarebbe possibile comprendere questi stessi oggetti (formar concetti, giudizii e ragionamenti sugli oggetti), così se negli oggetti non vi fossero proprietà, caratteri, capaci di agire sulla fantasia (estetica), gli oggetti non potrebbero mai assumere valore estetico.

L'astrazione estetica tende in conclusione a fissare ciò che negli oggetti c'è di esteticamente attivo, ed è operazione che il soggetto compie per virtù propria. L'elemento estetico liberato per virtù dell'astrazione da ogni elemento accessorio, acquista rilievo ed è elevato ad un nuovo valore. Il contenuto estetico non è accolto dalla coscienza nello stesso modo in cui sono accolti i contenuti sensoriali, quando, sotto l'azione di determinati stimoli fisici, gli organi sensoriali e il sistema nervoso si trovano in grado di compiere normalmente la loro funzione. Tra i molteplici contenuti sensoriali è fatta una scelta; l'attenzione è fermata su quelli, che per i loro caratteri possono esser aggruppati in certe maniere, e lo possono sempre che siano compiuti particolari atti di confronto, e sempre che i contenuti stessi siano considerati da particolari punti di vista. Il contenuto estetico dunque non è trovato bell'e fatto, ma vuol essere ricercato dalla mente, ed, entro certi limiti, costruito cogli elementi o colle suggestioni che derivano dal di fuori. Il soggetto non solo deve essere attivo, ma deve *sentirsi* attivo.

La contemplazione si riferisce al contenuto rappresentativo per sè preso, e non già agli effetti che esso può produrre sul soggetto in determinate condizioni. Tutte le rappresen-

tazioni sensoriali, di qualunque specie sieno, colori, suoni, odori, sapori ecc., possono essere accompagnate da tono affettivo piacevole o dispiacevole, come possono esser seguìte da particolari effetti di ordine psicofisiologico (sensazioni dinamogenetiche o deprimenti): ma le rappresentazioni che sieno scelte e preferite per il tono affettivo, o per l'azione che esercitano sull'organismo, non sono da considerare come estetiche, appunto perchè non sono valutate per il loro contenuto per sè considerato (per la loro natura di rappresentazioni), bensì per la ripercussione — per così dire — che hanno nel soggetto. Il sentimento in quanto organo della valutazione estetica si riferisce alle rappresentazioni in quanto rappresentazioni, e non al tono affettivo che queste rappresentazioni può accompagnare.

Abbiamo detto che oggetto della contemplazione sono le qualità in determinate relazioni tra loro: un complesso di colori, di suoni, ecc. produce un'impressione del tutto differente, secondo che è percepito in certe condizioni o in condizioni diverse; secondo che i colori p. es. sono appresi in un paesaggio, o in una raccolta di lane, di sete ecc., e i suoni secondo che sono appresi in una composizione melodica o in una pura successione di note. Le qualità sensoriali possono essere identiche, ma l'impressione del soggetto è *toto caelo* differente nei due casi. D'altra parte, il paesaggio può esser sempre riconosciuto ed esteticamente apprezzato, sia esso percepito o immaginato o rappresentato in una fotografia. Onde è legittimo conchiudere, che non sono le qualità sensoriali per sè prese che costituiscono l'*aspetto* a cui l'atteggiamento contemplativo si riferisce, ma i particolari rapporti in cui le qualità si vengono a trovare. Non v'ha dubbio che l'*aspetto* non ha consistenza che attraverso le qualità sensoriali, ma non s'identifica con queste, tanto che in certe condizioni ne può esser distinto. La «forma» non è che il termine per esprimere l'ordine di relazioni a cui s'accenna. Le qualità per sè prese formano per così dire *la materia*, la quale poi ha bisogno di assumere una

determinata forma, perchè diventi obbietto di « contemplazione ».

Sarebbe errore però identificare senz'altro la forma con le relazioni.[1] La forma, rappresentando la valorizzazione di un gruppo di relazioni, si sovrappone in un certo senso alle relazioni e alle qualità. Queste possono variare, l'abbiamo già veduto, entro certi limiti, pur rimanendo identica la forma, la quale è riconoscibile e conserva il suo primitivo significato. Possono invece rimanere immutate le qualità, ed assumere forma differente, nel qual caso non si può dire che la sostituzione delle forme avvenga senza mutamento nel significato estetico. Esempii di forme si hanno nelle disposizioni simmetriche, e in generale nelle disposizioni realizzate secondo certe regole, nei ritmi di qualunque complessità questi siano, nelle forme melodiche e così via. Appena le qualità e le relazioni sono considerate dalla coscienza in particolari maniere, considerate, supponiamo, rispetto ad un termine comune o centrale di riferimento, nelle loro gradazioni e transizioni continue (sfumature), nei loro contrasti, nei loro ritorni si ha la costituzione di differenti « forme ». La forma, è chiaro, non preesiste bell'e fatta nell'oggetto preso a contemplare: il ritmo, la melodia e in generale l'ordinamento che noi stabiliamo nel complesso d'impressioni sensoriali non preesiste nelle impressioni singole o negli aggregati d'impressioni, ma diviene attuale per virtù del soggetto. Perchè certe forme relazionali siano determinate, è necessario che siano compiuti atti di riferimento e di disposizione, atti di confronto, atti di misura e così via. Vi sono casi in cui è necessaria l'esecuzione di veri e propri movimenti, movimenti di muscoli oculari, per es., per dare un

[1] Tutti i contenuti sensoriali sono appresi in determinate relazioni tra loro, relazioni di somiglianza e di differenza, di numero, di continuità, di spazio e di tempo, di azione e passione e così via, ma non tutti sono suscettibili della qualifica di bello e di brutto. Perchè ciò accada è necessario che i contenuti sensoriali, e più particolarmente quelli visivi e uditivi, entrando in relazione tra loro, diano origine a totalità o unità (forme) che poi sono dette belle o brutte. L'ordinamento dev'esser così fatto, da dire qualche cosa alla mente.

determinato ordine alle impressioni visive, per scegliere tra le sensazioni ricevute in un certo momento quelle che si prestano meglio a essere ordinate secondo certe regole, che possono, p. es., essere graduate in modo continuo, o che possono acquistar rilievo per il loro contrasto, o che sono più facilmente rievocabili o anticipabili, o che possono costituire dei sistemi aventi termini comuni di riferimento.

Quando si dice che la forma intesa nel modo che abbiamo detto è un prodotto dell'attività del soggetto, non si deve intendere ch'essa rappresenti il termine di un atto semplice, compiuto da una funzione elementare ed irreducibile, ma si deve intendere ch'essa è come il risultato del concorso di tutti gli atti provocati da certe condizioni obbiettive e insieme dell'interessamento in senso estetico del soggetto. Il soggetto non solo si sente attivo nel determinare la forma estetica, ma si sente libero nel senso che egli non subisce nessuna costrizione dall'esterno. Egli dispone in certa maniera le qualità e le relazioni, costituisce ritmi e simmetrie, fissa le impressioni in certi ordini e serie, non perchè vi sia costretto da azioni estrinseche, ma perchè, nelle circostanze in cui si trova, gode di eseguire determinati atti. Sta qui anzi una delle differenze fondamentali tra l'atteggiamento conoscitivo e pratico da un lato e l'atteggiamento contemplativo estetico dall'altro. Nell'atteggiamento conoscitivo sono compiuti gli atti percettivi, che ci fanno apprendere gli oggetti che ci stanno davanti, senza che noi ci sentiamo padroni di conoscere od ignorare ciò che vogliamo. Nell'atteggiamento pratico sono compiuti tutti gli atti ritenuti necessarii per il conseguimento di determinati scopi, senza che di solito noi possiamo stabilire le condizioni a nostro piacere. I bisogni imperiosi devono essere soddisfatti e devono esser soddisfatti coi mezzi a nostra disposizione. Nell'atteggiamento contemplativo noi sentiamo di poter dar libero corso all'attività fantastica collo stabilire certe forme a preferenza d'altre, col sostituire a certe forme, forme che ci sembrano più adeguate, col mutare i punti di vista, col comprendere certi ordini in ordini più estesi ed ampii, col risolvere sistemi complessi, ma

non completamente determinati, in sistemi più circoscritti e determinati. La coscienza secondo che si trova di fronte al complesso ordinabile in date maniere, ovvero ad una specie di caos che si oppone a qualsiasi tentativo di ordinamento, ha la rivelazione del significativo o dell'insignificante, del bello o del brutto. La libera esplicazione dell'attività immaginativa è assicurata sempre dalla regolarità, dall'ordine, di qualunque complessità ed estensione sia questa regolarità e quest'ordine. Anche l'estensione indefinita può assurgere al valore di ordine, quando quest'estensione indefinita è considerata come correlativa ad una potenza agente secondo un determinato ritmo. Può esser bello o sublime immaginare di esser assorbiti nell'infinito, ma solo alla condizione che l'infinito si trovi come riferito ad un termine semplice e impartibile, qual'è l'atto della coscienza umana.

2. — L'INTERESSE ESTETICO DIRETTO AI CONTENUTI PSICHICI: L'ANIMISMO, LA SIMPATIA E IL LINGUAGGIO.

Abbiamo così caratterizzato l'atteggiamento contemplativo, considerandolo specialmente in relazione ai contenuti sensoriali esterni. Ma noi non contempliamo solo gli obbietti della realtà fisica: contempliamo anche gli stati e fatti di coscienza. Ciascuno di noi ha il potere di estendere la sua attività rappresentativa oltre il dato che sperimenta nella propria coscienza in un certo momento, volgendo lo sguardo al passato ed al futuro. Inoltre ciascun di noi può estendere l'atto di visione rappresentativa agli stati e ai fatti di coscienza dei suoi simili, fondandosi, naturalmente, sulle manifestazioni o segni esterni, e seguendo il procedimento dell'induzione analogica.

Ogni fatto psichico, per ciò stesso che è realizzato, ossia appreso e quindi percepito, è rappresentato; e una volta che è rappresentato, è rievocabile (novamente rappresentabile). Si parla comunemente della *poesia dei ricordi*, del *dolce sognare* e così via: ora, con tali espressioni si vuole indi-

care appunto il fatto che l'attività rappresentativa rivolta ai fenomeni psichici compie un proprio ufficio indipendentemente da qualsiasi riferimento a scopi conoscitivi o pratici. Certamente non tutti i ricordi, come non tutti i sogni, hanno valore estetico, ma gli uni e gli altri in certe condizioni possono assumere un tale valore. È facile intendere che per la realtà psichica devono valere regole analoghe a quelle che valgono per la contemplazione della realtà fisica. Anche i fatti psichici possono assumere valore estetico solo alla condizione che costituiscano degli «ordini» e dei «sistemi» e che assumano una certa «forma». Perchè sia possibile rappresentarsi certi fatti psichici, è necessario che fatti psichici analoghi siano stati sperimentati; ma sarebbe errore pensare che ogni rappresentazione di fatti psichici sia prolungamento o «copia» dell'esperienza personale. Questa può dare le indicazioni fondamentali, tracciare per così dire le linee secondo cui è possibile dispiegare l'attività costruttiva, ma tale attività, fondandosi sull'analogia, può determinare risultati che si allontanano più o meno dai dati primitivamente sperimentati. La rappresentazione dei fatti psichici si mantiene distinta dalla corrispondente esperienza. Ciascuno di noi può avere la rappresentazione di stati d'anima differentissimi tra loro, senza che per questo realizzi in sè stesso in senso proprio tutti questi stati. Gli stati d'anima cui s'accenna possono esser in contrasto tra loro, e quindi in un certo senso elidersi a vicenda, come possono esser in assoluto contrasto con lo stato in cui il soggetto che ha la rappresentazione si trova in un certo momento. Ciascun soggetto, mediante l'attività rappresentativa, viene in un certo senso a trasferirsi nell'anima degli altri individui, senza che però s'identifichi con nessuno di essi. Ed anzi, a tal proposito, vanno distinti due procedimenti nell'attività rappresentativa dei contenuti psichici: il procedimento che potremmo dire di estensione e di prolungamento dell'esperienza personale, ed il procedimento d'adattamento, per cui il soggetto si trasferisce nell'anima degli altri, modificando sè stesso secondo le esigenze del nuovo ambiente in cui sup-

pone venga a trovarsi. Entrambi i procedimenti sono spontanei, ma il primo è semplice e diretto, il secondo è complicato e suppone un'esperienza più estesa. Col primo procedimento si tende ad *imprimere* la propria forma personale alle altre coscienze; col secondo procedimento, si tenta di dare alla propria coscienza *la forma* che si presume debbano avere altre coscienze.

L'uomo per il fatto stesso che è un essere essenzialmente socievole, finisce per vedere come rispecchiate le determinazioni e gli stati dell'anima propria in tutti gli oggetti e fatti dell'universo.[1] Ha origine così l'animismo o antropomorfismo primitivo, per cui il mondo è concepito popolato di esseri simili all'uomo. Il processo di animazione, coll'implicare il dispiegamento dell'attività fantastica in particolari direzioni, non poteva non assumer significato estetico. Si formarono anzi per tale via quelle credenze o rappresentazioni, che più tardi divennero o miti o espressioni figurate del parlare.

A misura che la conoscenza degli oggetti e dei fatti fisici e quella della realtà psichica, nelle sue varie forme e deter-

[1] Qui è opportuno fare un'osservazione. È necessario distinguere tra l'esperienza che ciascuno ha di sè stesso e dei propri stati (pensieri, ricordi, desiderii, passioni), e la conoscenza riflessa, mediante descrizione, analisi, ch'egli può avere degli stessi stati. La prima forma di apprendimento, che è diretta, naturale, s'accompagna a qualsiasi forma di apprendimento della realtà esterna. La realtà esterna, anzi, non è primitivamente concepita che come «analoga» alla vita psichica, di cui, come si diceva, si ha esperienza diretta. Successivamente, l'interesse è rivolto, in prevalenza, agli oggetti esterni o fisici, sia per l'importanza pratica che tale conoscenza può avere, sia per esser essa più facilmente conseguibile. A misura che la conoscenza del mondo esterno progredisce, adottando metodi sempre più precisi e rigorosi, si rende evidente l'insufficienza, l'inadeguazione delle interpretazioni animistiche della natura. Si determina così un processo inverso a quello animistico o antropomorfico primitivo; è l'esperienza esterna che è utilizzata per l'interpretazione di quella interna: sono le analogie tratte dal mondo fisico, che forniscono i «motivi» di molte se non di tutte le teorie psicologiche. Tutti sanno d'altra parte che la riflessione psicologica è posteriore (di data più recente) rispetto all'indagine dei fenomeni fisici. Si tratta, in sostanza, di distinguere tra l'apprendimento che potremmo dire ingenuo, e quello riflesso, analitico, della vita spirituale. Il primo è, senza dubbio, implicito in ogni forma di conoscenza degli oggetti esterni; l'altro, invece, finisce per esser tributario della conoscenza del mondo fisico.

minazioni, si andò estendendo ed approfondendo, le credenze animistiche dovettero subire trasformazioni o modificazioni della maggiore importanza. Da una parte l'estensione della vita psichica personale ai varii ordini di esseri e di obbietti fisici non potette aver luogo senza mutamenti e adattamenti, e dall'altra si rese sempre più evidente la necessità di distinguere tra *aspetto esterno* e *stato interno* degli stessi oggetti fisici, tra manifestazione esterna (parvenza) ed essenza interiore. Quest'ultima, non direttamente percettibile, era ritenuta affine od analoga all'esperienza psichica personale, mentre l'*aspetto* direttamente percettibile era considerato come qualcosa di differente dal fatto psichico. L'attività fantastica si riferisce al contenuto psichico come a quello fisico; solo che, rivolta all'interno, riesce principalmente di sussidio alla conoscenza, assumendo il valore di ipotesi (o teoria) esplicativa dei dati e dei fatti dell'esperienza esterna, mentre rivolta all'aspetto esterno, ha anche valore per sè. In ogni modo va tenuto conto, oltre che del temperamento del soggetto percipiente, dello stadio di sviluppo intellettuale in cui questo si trova: la costruzione interna che in un primo tempo può avere significato pressochè esclusivamente conoscitivo, può assumerne uno simbolico, fantastico in un periodo posteriore, quando l'interesse è rivolto alla determinazione dei fatti come sono direttamente colti per mezzo della percezione sensata, e molto più quando i metodi di ricerca scientifica sono indirizzati in tal senso. Le credenze e le costruzioni mitologiche, che in un certo periodo dello sviluppo storico e culturale dovettero avere un significato prevalentemente interpretativo, in un periodo successivo offrirono largo alimento alla contemplazione estetica e all'arte. Anzi, avvenuto, in un certo senso, il distacco dell'atteggiamento contemplativo o fantastico da quello conoscitico o interpretativo dalla realtà, l'attività costruttiva dei contenuti psichici (processo di animazione, o, se si vuole, di *introiezione*) venne a perdere ogni valore dal punto di vista conoscitivo, ed ebbe contenenza esclusivamente fantastica. I miti, le leggende per sè ebbero valore estetico e solo per via indiretta potettero rappresen-

tare simbolicamente gli obbietti ed i fatti reali. Anche oggi poeti ed artisti non disdegnano di far ricorso a miti, a leggende, a cui non credono, non solo per dar alimento alla propria attività costruttiva fantastica, ma anche per rappresentare, in forma simbolica concreta, oggetti e fatti reali, o concepimenti, a cui attribuiscono importanza anche dal punto di vista conoscitivo.

Qui però va tenuto conto del concorso di un nuovo fattore qual'è la lingua, e soprattutto dev'esser tenuto conto di quella che si è convenuto di chiamare « forma interiore » della lingua. Quest'ultima, mentre dev'esser distinta dalla parola esterna, e ancora più dal corrispondente significato, reca spesso le tracce della considerazione animistica della realtà fisica.

Va ricordato che l'uomo per comunicare coi suoi simili si serve di tutti i mezzi espressivi che sono a sua disposizione, ma soprattutto dei suoni articolati, che egli può entro certi limiti dominare col suo volere e foggiare in maniere differenti. I vantaggi che possono offrire il diverso modulare della voce, il ritmo, l'accento, la cadenza, la successione secondo certe regole dell'arsi e della tesi, affine di esprimere i varii stati d'anima, non hanno bisogno di chiarimento. Per le vie indicate sono utilizzate certe analogie e corrispondenze tra i caratteri (e i modi di comportarsi) dei significati e i modi di comportarsi dei suoni espressivi.

Ma ora, quel che soprattutto importa osservare è che se la massima parte del materiale linguistico primitivamente dovette essere di natura imitativa (onomatopea), non potette rimanere per lungo tempo così limitato. L'estensione di significato delle primitive parole potette aver luogo solo in base all'apprendimento di certe somiglianze o analogie tra le varie specie di significati da esprimere. Si spiega così la frequenza con cui i traslati, le metafore, le metonimie si trovano utilizzati per esprimere cose, proprietà, azioni *prima facie* differenti tra loro. In un tempo posteriore l'origine etimologica della parola naturalmente andò perduta di vista, rimanendo del tutto oscura la connessione tra termine e

significato. Il termine in tanto potette essere adottato per esprimere un certo significato in quanto corrispondeva ad un altro significato, col quale quello da esprimere presentava somiglianze. Molte parole (*esplosione, schizzare*, p. es., *rombo*, ecc.,) in origine furono onomatopeiche, attingendo il loro significato dalla loro capacità imitativa di certi fatti dell'esperienza esterna, ma oggi sono adoperate per indicare fatti di ordine del tutto differente; si parla di esplosione di odio, di ira, dello schizzar della ferocia dagli occhi e così via, e si trova che queste parole esprimono bene i significati che noi abbiamo l'intento di esprimere. Il significato primitivo delle parole fu esteso in modo da farvi rientrare significati diversi e per molti rispetti estranei.

L'immagine primitivamente connessa col termine — si noti — non va del tutto e sempre perduta, ma, specialmente in date circostanze, può persistere *collateralmente*, ed essere anche rievocata. Accade così che accanto al significato attuale del termine, può esser suscitata un'immagine, la quale serve a dar rilievo e colorito allo stesso significato. Nei casi in cui i significati si riferiscono a nozioni astratte o ad oggetti non intuibili, le immagini collaterali a cui s'accenna sono di grande aiuto all'attività espressiva ed offrono alimento all'attività fantastica. Sta qui l'importanza del così detto linguaggio poetico. Il contenuto psichico, anche quando ha perduto ogni valore conoscitivo, conserva il suo significato fantastico; la stessa espressione linguistica, in quanto « forma interiore » della lingua, finisce per agire sul significato della parola, determinandolo fantasticamente. Le espressioni linguistiche (figure, tropi) possono contribuire a mantenere il contenuto psichico a espressioni, che per sè non l'hanno o che non l'hanno più, o può contribuire a suscitare nuove immagini, che arricchiscono il primitivo significato. Molti dei fatti di « empatia » o di « Einfühlung » hanno per questa via la loro naturale spiegazione. In fondo, dal momento che son colte certe analogie tra obbietti o fatti per molti rispetti differenti tra loro, diviene possibile l'estensione di significato delle parole, e perciò stesso la rievocazione di immagini che

possono non corrispondere ai significati propri. Quando si parla del monte che elevandosi domina tutta la valle o tutto il paesaggio circostante, del fiume che pigro, lento si scava il suo letto, e si distende sopra un terreno colorato tutto intorno di verde, quando si adoprano espressioni come queste, che si potrebbero agevolmente moltiplicare, si ha, oltre che la rappresentazione dei significati propri (dei fatti e degli oggetti a cui s' intende alludere), la rappresentazione fantastica di fatti e oggetti collaterali. Spesso i fantasmi rievocati sono puramente collaterali; a volte si trovano intrinsecamente connessi e quasi fusi coi significati proprii, come quando si parla di sveltezza di un edificio, di agilità di un periodo, di una colonna slanciata e via di seguito.

Il processo dell'*empatia* in generale non consiste nell'attribuire agli oggetti esterni stati analoghi a quelli che proviamo noi in un certo momento (processo di animazione), ma piuttosto nell'attitudine a stabilire somiglianze o corrispondenze tra i fatti fisici e le determinazioni della vita psichica. Non è necessario che scompaia la coscienza della differenza esistente tra gli oggetti o fatti fisici e i corrispondenti oggetti e fatti psichici; basta che, non ostante le differenze tra le due serie, siano colte e fissate certe somiglianze, alle quali è rivolta l'attenzione, lasciando pressochè nell'ombra le differenze. Sono i tratti di somiglianza che si impongono alla considerazione di chi contempla, e che, a tal fine, sono messe in luce. La linea di una montagna che elevandosi a picco al di sopra del terreno circostante, si presenta pressochè diritta, richiamerà alla mente la forza, il vigore, la potenza; la linea invece che si eleva per gradi, che procede più o meno sinuosa, richiama alla mente lo stento, la fatica. Un albero dal fusto alto, dritto, richiama alla mente l' idea della giovinezza, mentre un albero dai rami contorti e piegati all' ingiù verso la terra richiamerà alla mente il languore, e la tristezza.

Se la determinazione delle corrispondenze in certi casi può esser agevolata dal concorso di sensazioni organiche (o

delle loro immagini), non si può dire che le sensazioni o immagini abbiano per effetto di cancellare le differenze esistenti tra gli oggetti. La contemplazione di un'alta montagna a distanza, o quella della salita ripida e quindi faticosa che conduce alla cima di una collina, può essere accompagnata dalla rievocazione delle immagini dei movimenti, che devono esser compiuti per raggiungere la cima nei due casi, o anche dalla rievocazione delle immagini di sensazioni organiche, come possono essere le modificazioni del respiro, i battiti del cuore ecc.; ma tutte queste immagini sensoriali, se concontribuiscono alla determinazione delle corrispondenze tra oggetti fisici e stati psichici, non hanno per effetto di alterare la conoscenza che noi normalmente abbiamo degli oggetti percepiti.

Risulta chiaro come una delle principali manifestazioni dell'attività fantastica è l'apprendimento di analogie tra le cose in apparenza più lontane.

Certo, il processo è più complicato di quello che a prima vista possa sembrare, perchè mentre presuppone un potere di astrazione, per cui in un certo contesto sono colti e fissati soltanto determinati caratteri, implica d'altra parte il potere di rievocazione, poi di comparazione, per cui sono stabilite le somiglianze e le corrispondenze; ma rimane il fatto che l'attività fantastica per tale via mette in luce il suo carattere specifico in confronto delle altre forme dell'attività spirituale. Le analogie non sono ricercate e poste per soddisfare certe esigenze conoscitive — per la determinazione, supponiamo, dell'unità di natura degli oggetti, — ma hanno importanza per sè prese. Esse attingono valore dal fatto che con la determinazione di nuovi rapporti e col risveglio di nuove immagini è offerto nuovo alimento alla fantasia.

Non v'ha dubbio che le analogie riescono tanto più efficaci quanto più sorgono per così dire spontanee, quanto meno cioè recano le tracce dello sforzo e dell'artificio (specie se insistente),[1] ma è anche vero che quanto più i riscontri sono

---

[1] Si consideri un esempio: se si dice di un prato di aprile che è ridente, il traslato risponde al caso, appunto perchè si collega con quella vivacità di emozione che la cosa effettivamente risveglia nel contemplante: ma se attaccandosi

inattesi, tanto più depongono per la vivacità e mobilità della fantasia. Quanto più un certo contenuto ideale trova la sua forma espressiva adeguata in una rappresentazione concreta di ordine differente, tanto più le esigenze del gusto estetico sono appagate. Non vi è produzione fantastica spontanea, naturale, che non rechi conferma a quello che diciamo. È noto che in certe condizioni dell'ambiente la fantasia dei contemplanti si accende e quasi si esalta; ora si accende e esalta non col trasformare gli oggetti fisici in «spiriti», ma col tradurre in termini psichici certi tratti dei fatti fisici.

Sarebbe errore però pensare che l'esplicare in qualsiasi maniera l'attività fantastica basti a determinare la coscienza del bello. Di fronte alle condizioni determinative della coscienza del bello si possono realizzare le condizioni determinative della coscienza del brutto o dell'insignificante dal punto di vista estetico, e questo può accadere sempre per opera della fantasia. La costruzione fantastica ha tanto più pregio, quanto più — diretta e guidata dal gusto quale mezzo di selezione delle immagini — si riferisce ad oggetti che per sè hanno valore.[1] E non basta: vi sono casi in cui non è possibile prescindere da considerazioni di ordine conoscitivo e pratico. La violazione di certe leggi fisiche fondamentali, quella di gravità, p. es., diviene intollerabile anche dal punto di vista estetico: un oggetto ritenuto pesante che si presenti privo di sostegno non potrà non sembrare brutto, assurdo dal punto di vista estetico, come lo è dal punto di vista reale o fisico. Parimenti la considerazione dello scopo a cui certi oggetti sono destinati, non può essere estranea all'apprezzamento estetico. Qualsiasi collisione manifesta con le esigenze fondamentali di ordine intellettivo

---

al traslato, vi si insiste, adoperandone altri, e si dice che i fiorellini bianchi di prato sono i denti, i fiorellini rossi sono le labbra manifestanti quel sorriso, tutti vedono che si dà in una goffaggine che finisce per distruggere l'effetto della prima metafora.

[1] Sull'importanza del contenuto nella valutazione estetica v. l'altro saggio, contenuto in questo volume, intitolato *Lineamenti di una Fenomenologia dello spirito*.

e pratico, finisce per esercitare un'azione perturbatrice sulla contemplazione estetica e per offuscare la visione della bellezza.

Possiamo aggiungere che la contemplazione non si arresta mai alla considerazione dell'aspetto che potremmo dire superficiale esterno degli oggetti, ma tende ad estendersi in varie direzioni per i nessi constatati sperimentalmente tra gli elementi costitutivi degli stessi oggetti (le diverse qualità, le diverse dimensioni, i differenti stati di un corpo ecc.), e a fare anticipazioni sull'esperienza attuale, utilizzando le immagini possibili. Per ciò stesso che un oggetto è appreso come solido, è rappresentato per così dire anche nelle immagini che se ne potrebbero avere, mutando il punto di vista da cui in un certo momento è considerato. Si capisce come l'idea del mutamento del «punto di vista» offra nuovo alimento all'immaginazione. L'importanza che è attribuita alla prospettiva, dimostra appunto come nell'apprezzamento dei fatti estetici sono utilizzate le conoscenze intorno alla realtà per qualunque via esse siano attinte.

3. — L'ARTE.

Finora abbiamo cercato di chiarire le nozioni di bello e di brutto, prescindendo da ogni considerazione particolare intorno all'arte. Era necessario procedere in questa maniera, perchè in realtà il campo dell'arte con coincide con quello della bellezza: vi sono forme di bellezza al di fuori del campo proprio dell'arte, come d'altra parte vi sono forme d'arte, che hanno compiti e officii che oltrepassano la semplice realizzazione del bello. La bellezza presa in senso generale è il correlato dell'atteggiamento contemplativo: l'arte, invece, è essenzialmente produttiva, creativa. La contemplazione è per certi rispetti anch'essa produttiva, ma lo è in un modo differente da quello in cui lo è l'arte. Il contemplante può esser anche detto in un certo senso *artista*, in quanto compie particolari atti (atti di astrazione, di riferimento, di scelta ecc.), con cui coglie e fissa ciò che vi ha di esteticamente attivo

nel mondo dinanzi a cui si trova, ma egli può esser detto artista, solo *in un certo senso*, rimanendo sempre prevalentemente recettivo, in confronto dell'artista vero, che giunge a produrre, a realizzare (fissandoli ed esprimendoli con opportuni mezzi fisici) i fantasmi che egli ritiene meritevoli di esser fissati e di esser comunicati ai suoi simili. Non c'è solo la *visione* della bellezza, ma c'è l'atto di produzione, per cui ha origine un *obbietto* che prima non esisteva e che è appunto l'opera d'arte.

Come avviene il passaggio dall'atteggiamento puramente contemplativo a quello produttivo? Non vi ha dubbio che la valutazione, col riconoscimento di ciò che è meritevole di esistere, costituisce uno stadio o un momento essenziale del processo produttivo, ma è altresì certo che la creazione implica un complesso di disposizioni e di doti, le quali assumono, di fronte al comune degli uomini, il carattere di vere e proprie «prerogative», di doni avuti da natura. Se nel genio sono operative le stesse leggi psichiche, che sono operative nel talento, nell'ingegno comune, è da ammettere che nel genio le stesse leggi si trovano ad operare in un terreno particolarmente favorevole. Non vi ha produzione dell'arte che non s'appoggi ad una certa «visione», ma d'altra parte la visione, come si può avere nelle condizioni ordinarie, non è sufficiente alla determinazione del prodotto artistico. Il gusto non è il genio. Non basta comprendere il significato di un'opera d'arte per esser capace di realizzarne una che la eguagli.

Per poter rendersi conto adeguatamente del passaggio dalla visione in quanto tale alla produzione, non è da trascurare il fatto che, originariamente, ogni arte ebbe anche l'ufficio di rispondere a un bisogno o ad un'esigenza pratica, e che anche al presente l'opera di arte ha sempre uffici e motivi che finiscono per oltrepassare la pura realizzazione della bellezza. Nell'atto che con opportuni mezzi si cercava il conseguimento di risultati importanti dal punto di vista pratico (vestiti, abitazioni, culto, utensili ecc.), si tendeva a soddisfare il bisogno di bellezza, o, quanto mai, ad

evitare la bruttezza. Il problema era di armonizzare il bello coll'utile; dal momento che uno scopo utile doveva essere raggiunto, s'intendeva raggiungerlo non derogando agli imperativi di bellezza, i quali erano attivi nella coscienza se anche non presenti alla riflessione. Se in certi tempi e in certi luoghi o in certe occasioni, fu viva la tendenza a imitare nelle forme degli oggetti (vasi, utensili, ecc.) quelle ritenute belle, per certi caratteri, nella natura esterna, in altri casi la forma degli oggetti fu determinata dalle esigenze pratiche: solo che si cercò di armonizzarle con quelle estetiche (regolarità, simmetria, eleganza, agevolezza, sveltezza). Giunge il momento in cui l'arte acquista coscienza della sua autonomia rispetto alle altre manifestazioni dell'attività spirituale, ma, come si diceva, rimane sempre il fatto che ogni arte può soddisfare ad esigenze diverse dalla pura realizzazione della bellezza.

Quali sono queste esigenze extraestetiche? Possono essere raggruppate nelle categorie seguenti: la produzione degli oggetti utili, come possono essere i vestiti, le armi, i vasi e finanche gli oggetti necessarii per il culto; la determinazione dei mezzi di trasmissione o di registrazione di fatti od oggetti a cui è attribuita particolare importanza, come sono i ritratti, i monumenti, le pitture storiche, certi prodotti letterarii; quella dei mezzi di intensificare o anche di risvegliare certi stati affettivi, di qualunque specie questi siano: stati affettivi piacevoli o dolorosi, sentimenti famigliari e sentimenti religiosi, sentimenti teneri e sentimenti aggressivi (sono gli intenti che sono conseguiti nella musica, nella letteratura, ed entro certi limiti, nella pittura, nell'architettura).

A nessuno può venire in mente, si noti bene, di negare che la creazione dell'opera d'arte sia essenzialmente « un atto di sintesi », ma questo non deve impedire di riconoscere che in realtà l'opera d'arte risulta dal concorso di fattori spesso molto differenti tra loro. Perchè l'artista riesca ad assolvere il suo compito, mentre agisce — sulla creta, sulla tela, sui suoni, sulle parole —, deve da un canto avere la rappresentazione dei resultati da conseguire (o che va con-

seguendo), e dall'altro deve dispiegare atti intellettivi (giudizii, ragionamenti) che solo lo mettono in grado di operare con efficacia sulla materia che egli ha dinanzi. Mentre non può non tener presenti gli uffici a cui gli oggetti — o le rappresentazioni degli oggetti — devono servire (tempii, abitazioni, teatri, scuole ecc.) deve possedere cognizioni scientifiche sufficienti per il conseguimento di determinati risultati. L'artista, vogliamo dire, non è solo soggetto contemplante e non dispiega soltanto l'attività appreziativa, rendendosi conto di ciò che è bello e di ciò che è brutto, ma deve essere anche in un certo senso uomo di scienza, e deve essere tecnicamente abile.

4. — L'ESISTENZA DELLE LEGGI NELL'ATTIVITÀ ESTETICA.

Ed ora siamo in grado di rispondere alla domanda quale sia l'obbietto dell'attività immaginativa in quanto attività estetica. È certamente la costituzione di un sistema di immagini o di contenuti rappresentativi, ma tale sistema non solo deve essere *qualcosa di conchiuso*, e deve avere un significato comunicabile a più soggetti, ma deve avere tale organizzazione interna da poter conservare una forma di realtà, una volta che sia fissato con opportuni segni o mezzi espressivi, e da poter godere di una forma di vita propria che di potenziale si fa attuale semprechè si verifichino certe condizioni.

Se è relativamente agevole stabilire le leggi secondo cui si esplica l'attività conoscitiva e l'attività etica, non è altrettanto agevole formulare le leggi regolanti lo svolgimento dell'attività fantastica, ma ciò dipende dalla natura propria di questa attività, la quale con l'essere essenzialmente produttiva o creativa non è chiamata ad *adeguarsi* a ciò che è, o ha diritto ad essere, bensì è chiamata a costruire oggetti, i quali, una volta costruiti, possono divenire materia di apprezzamento. È certo che le esigenze della fantasia non possono essere determinate *a priori* nè possono essere con alcun mezzo anticipate prima che ne siano constatati i risultati

(appagamento) e prima che siano stati costruiti gli oggetti corrispondenti. Solo riflettendo in un tempo posteriore sui caratteri degli oggetti che ebbero virtù di determinare l'appagamento e che quindi depongono per l'adeguazione, si possono tradurre in formule astratte e generali i fatti constatati. Si spiega così che mentre nessun'opera di arte è realizzabile movendo da principii o da regole, non v'è opera fantastica di pregio che non offra materia all'enunciazione di principii.

Se si considera inoltre che ogni specie di valutazione estetica, come ogni forma di ammirazione, esige giustificazione la quale in ultimo si fonda sugli apprezzamenti ultimi rilucenti, quasi diremmo, di una loro propria evidenza, se si considera insomma che la valutazione non può essere identificata con la semplice *impressione,* si vede come non vi sia manifestazione adeguata dell'attività fantastica che non risponda ad una esigenza della fantasia e che non sia formulabile in proposizioni che tutti quelli forniti della necessaria preparazione non possono fare a meno di riconoscere valide. Non è già che l'interpretazione di una opera debba consistere nel tentativo di derivazione di essa da uno o più principii generali; l'interpretazione può, anzi deve rimanere aderente al fatto particolare; solo che analizzando questo, sono messi in luce elementi e rapporti tra elementi, i quali, risplendendo di una propria luce, finiscono per imporsi alla considerazione di tutti. Del resto come l'opera d'arte potrebbe essere un organismo in cui l'artista trasfonde se stesso, e come potrebbe essere in certi casi quasi miniera inesauribile onde le generazioni, una dopo l'altra, cavano sempre nuovi tesori, se non avesse una natura e una struttura adeguata alle esigenze e alle leggi dell'attività immaginativa? L'opera d'arte, è stato detto, è tutta piena di germi e di possibili, tanto più piena, quanto più viva e più grande; è cosa che in certa misura diviene negli spiriti che sono chiamati a dilettarsene; diviene ciò che può, rivive e s'esplica in alcuni, avvizzisce e muore in altri. E sta bene: ma perchè l'opera d'arte possa subire un tale svolgimento e perchè d'altra parte

gli spiriti in tempi e luoghi differenti possano entrare in comunione con essa, bisogna che fra l'opera e la fantasia — la fantasia non di questo o quell'individuo, s'intende — vi sia compenetrazione; e non si vede come si potrebbe determinare tale compenetrazione o corrispondenza senza leggi e caratteri comuni o generali.

5. — CONCLUSIONE.

È bello — ecco quello che si può dire alla fine — ciò che può parlare alla fantasia, in guisa da suscitare una forma particolare d'interessamento. Non è bello ogni oggetto che è percepito o che è rappresentato, ma è bello l'oggetto che contenga elementi che possono esser disposti in certi modi, o che offra materia alla determinazione dei rapporti, onde poi risulta la trasfigurazione dell'oggetto puro e semplice in oggetto estetico. La fantasia guidata dal gusto (interessamento) esplica la sua natura, cogliendo e stabilendo determinate attinenze a preferenza di altre (attinenze di analogia o di corrispondenza, di somiglianza o di contrasto, di proporzione, di armonia, di simmetria, di ordine), fissando l'attenzione su certi aspetti o particolarità degli oggetti e trascurandone altri, su certi momenti o fasi dei fatti, degli eventi ritenuti caratteristici, e per tale via essa giunge a sovrapporre al mondo com'è percepito tutto un altro mondo. Si pensi per un momento al significato che per opera dell'attività rappresentativa estetica assume l'azzurro del cielo, la vastità dell'orizzonte, il profilo di una montagna, certe sfumature di colore, la combinazione dei suoni, e si riconoscerà tutta la giustezza di quel che diciamo.

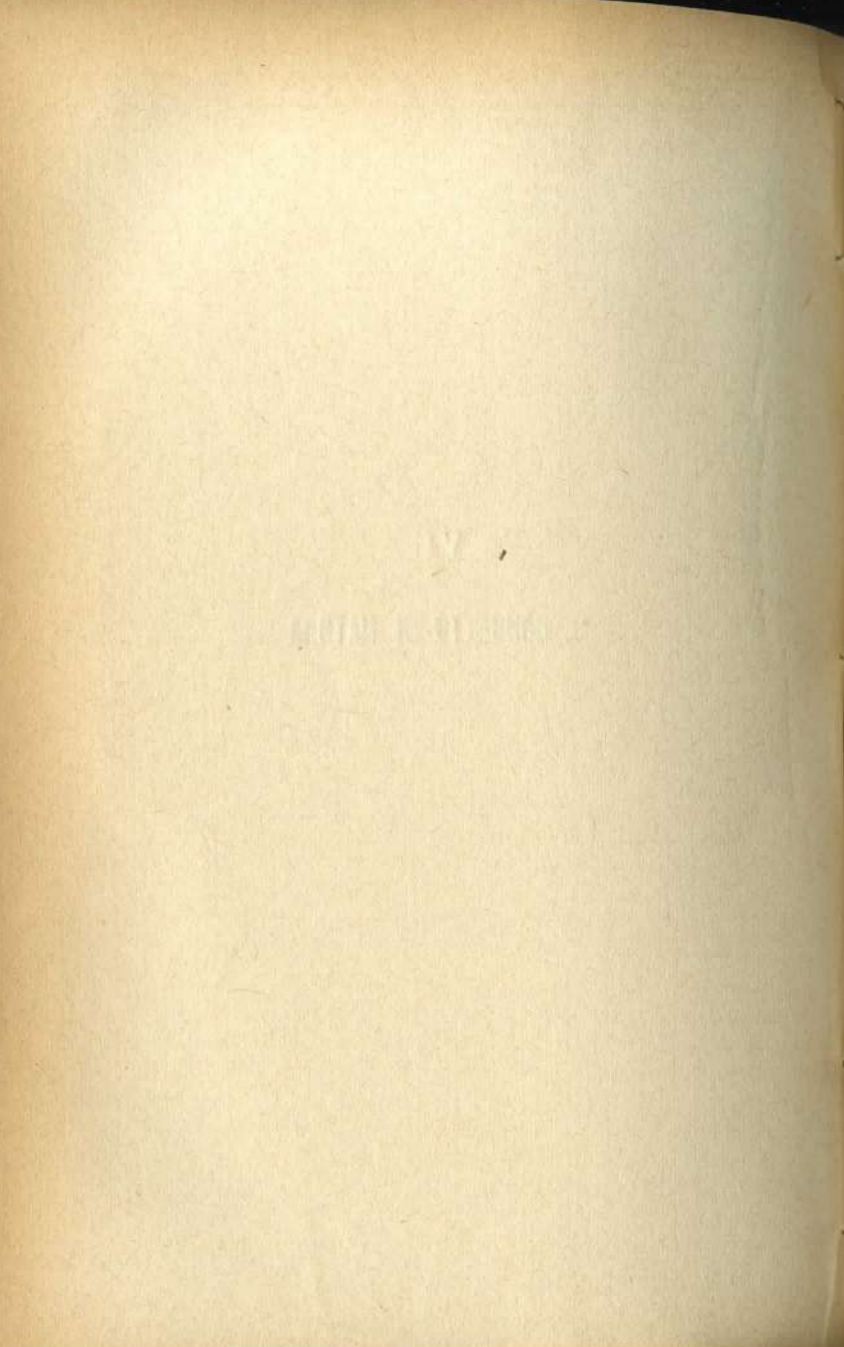
Se dall'atteggiamento contemplativo si passa all'atteggiamento creativo, si vede come non vi ha produzione, che non sia costruzione e sostituzione dell'oggetto qual'è intravisto dalla fantasia all'oggetto com'è percepito (o com'è ricordato). Non è già che l'artista abbia il proposito di seguire certe regole od abbia davanti a sè uno schema o un ideale da realizzare, ma opera, per così dire, istintivamente, e così

operando, dà origine a quei prodotti che sono capaci di assumere una forma peculiare di realtà, ogni volta che essi per mezzo dei segni esterni in cui si trovano «incorporati», agiscono sopra coscienze che siano disposte ad apprenderli.

Lo spirito creatore agendo in determinate maniere, ha coscienza dell'adeguazione o inadeguazione della propria azione: si accenna così ad uno dei tratti che la coscienza estetica ha comune con quella conoscitiva ed etica; l'azione conoscitiva, pratica ed estetica, non sono compiute per una specie di necessità meccanica, ma con una forma di spontaneità per cui possono assumere valore e significato diverso secondo che risultano adeguate o inadeguate, adeguate in un certa misura o in un'altra. La possibilità, quindi il significato dell'errore, del male, del brutto sono sospesi, com'è facile capire, a questa condizione.

Non poteva esser nostro intento fare una trattazione ampia, esauriente della fantasia estetica, seguendola nelle sue varie manifestazioni. A noi basta avere insistito su questi due concetti, che l'attività estetica è determinazione particolare di quella rappresentativa, e che la fantasia estetica è inscindibile dalla potenza appreziativa. Ora questi due concetti sembra resultino chiaramente dimostrati da tutto quello che abbiamo detto.

VI.

IL CONCETTO DI NATURA

I.

La nozione di natura.

La parola natura è adoperata in diversi sensi. Natura, stando all'etimologia, equivarrebbe a genesi, a nascimento, a divenire. Natura è presa anche nel senso di essenza, come quando si parla della natura propria di un essere. Ed è presa inoltre nel senso di necessità e quindi è messa in opposizione alla libertà propria dello spirito. Lasciando ora da parte codesti varii significati, ciò che importa considerare è che oggi due sono i sensi in cui realmente il termine natura può essere preso: o serve ad esprimere un atteggiamento della coscienza (della mente) di fronte all'oggetto, ovvero serve a significare una sezione della realtà. È inutile aggiungere che, ammessa l'esistenza di questa sezione, essa può divenire obbietto di considerazione da varî punti di vista: così può essere oggetto di contemplazione estetica, ovvero di comprensione scientifica. In quanto atteggiamento speciale della mente di fronte alla realtà, la considerazione naturalistica viene ad essere per lo più identificata con quella scientifica in genere ed è messa in opposizione con la considerazione storica, teleologica, valutativa. Nessun danno, purchè tale maniera di riguardare le cose non venga a recar pregiudizio alla questione circa la possibilità di ridurre tutte le forme di realtà ad una sola. Il male è che coloro i quali propendono per l'identificazione della considerazione scientifica con quella naturalistica finiscono per falsare il concetto della natura e i rapporti che essa ha con le altre forme di

realtà. Il problema che noi vogliamo trattare è questo: Vi è una forma di realtà nettamente definibile che merita il nome di natura? Quali ne sono i caratteri?

La natura non è tutta la realtà, ma ciò non vuol dire che sia qualcosa di insignificante. Lo spirito divelto dalla natura perde ogni concretezza ed efficienza. Esso è qualcosa di vivo, di efficace solo in virtù dei rapporti in cui si trova con la natura. Da un lato quest' ultima è condizione per l'esplicazione dell'attività psichica, dall'altro è l'obbietto a cui, in gran parte, sono rivolte le funzioni spirituali. Si fa presto a dire che la natura è creazione dello spirito, è parvenza ecc., ma ciò che è necessario intendere è appunto come ciò che è detto parvenza possa esercitare tanta efficacia da divenire, non foss'altro, elemento modificatore della realtà spirituale: ciò che importa è rendersi chiaramente conto della funzione che la natura compie come mezzo di attuazione e di sviluppo dello spirito stesso. Il problema vero adunque è questo: qual'è l'essenza della natura in quanto questa non è identificabile con lo spirito? È essa pura parvenza, ha una realtà indipendente, o è la sola realtà? E si noti bene che l'idea di una realtà diversa e quasi posta di fronte alla coscienza ha radici tanto profonde che anche coloro i quali intendono negarla o svalutarla in fondo l'ammettono e la subiscono.

Tanto il pensiero comune quanto il pensiero scientifico intendono per natura il complesso degli oggetti (cose) che noi apprendiamo per mezzo dei sensi. Codesti oggetti poi si risolvono in gruppi di qualità resi saldi da nessi costanti; gruppi che ci si presentano sempre come qualcosa di distinto da ciò che diciamo propriamente io.

Il carattere dell'extrasoggettività, per quanto non egualmente evidente (si paragoni l'extrasoggettività propria delle qualità tattili e visive con quella delle sensazioni olfattive, gustative ed interne) in tutte le specie di sensazioni, è carattere che non manca mai, specialmente se si ha cura di distinguere la reazione o tono affettivo dalla qualità appresa dalla coscienza. Tutte le qualità che ci vengono rivelate dai

varî sensi, aggruppandosi ed ordinandosi fra loro, finiscono per assumere l'aspetto di un mondo posto di fronte al soggetto, avente una realtà propria e fornito di un grado abbastanza notevole d'indipendenza. Nè il pensiero comune, nè il pensiero scientifico dubita dell'in sè del mondo che lo circonda. Certamente ciò che si distingue e si contrappone ad un singolo centro di coscienza e di vita occupando un determinato posto nel tempo, non può essere risoluto senz'altro in un aggregato di qualità, nè la distinzione di mondo fisico e di mondo psichico coincide con quella tra io e non io, tra un determinato centro concreto di vita psichica e l'ambiente preso in senso largo, ma è innegabile che ogni comunicazione tra le coscienze singole ed ogni conoscenza del fuori di me — di qualunque ordine esso sia, sia cioè animato o inanimato — è resa possibile dalla percezione di quelle qualità sensoriali costituenti, come dicevamo, il materiale e il contenuto dell'esperienza esterna.

Quasi si potrebbe dire che la stessa obbiettività attribuita alle coscienze differenti dalla percipiente viene ad essere attribuita al complesso delle qualità sensoriali attraverso cui è possibile ogni comunione tra le psichi.

La fede originaria nella realtà della natura esterna, mentre è istintiva, dunque, è al più alto grado profonda, per modo che solo ragioni veramente forti possono arrivare a scuoterla. Esistono queste ragioni e quali sono? 1°) Un esame accurato delle varie specie di sensazioni, e quindi delle varie qualità, mostra che non tutte sono chiaramente definibili una volta che vengono considerate come distaccate da ogni rapporto col soggetto (es. suoni, sapori, odori). 2°) Tutte le sensazioni presentano un tal grado di variabilità da individuo ad individuo, e da condizione a condizione dello stesso individuo, che riesce oltremodo difficile indicare e circoscrivere il campo della obbiettività vera e genuina. Ed è evidente che codesto carattere di obbiettività solo arbitrariamente può essere attribuito a certe forme di sensibilità a preferenza di altre. 3°) Le antinomie di fronte a cui si trova la ragione umana ogni

volta che, considerando come obbiettivi lo spazio e il tempo rappresentanti parti essenziali o costitutive del mondo esterno sensibile, è chiamata a pronunziarsi sui limiti di essi e quindi a scegliere tra le due alternative dell'infinito e del finito, non possono non far pensare alla fenomenalità della natura esterna.

Questa pertanto non può essere considerata come fornita in sè di quelle proprietà e qualità con cui si rivela ad un centro di coscienza. Come affermare che gli elementi costitutivi della realtà sono le sensazioni quando queste ricevono ogni loro consistenza dal rapporto in cui si trovano con un centro psichico?

Se non che la concezione della fenomenalità della natura esterna, se non è conciliabile con la dottrina che distingue nel modo ordinario le qualità primarie dalle qualità secondarie, attribuendo alle prime l'obbiettività negata alle seconde, non è neppure identificabile con le vedute che tendono a risolvere la realtà esterna in un complesso di stati subbiettivi, e ciò o sotto la forma di *solipsismo,* ovvero di *rappresentazionismo fenomenistico*. Non vi è bisogno d'insistere sulle difficoltà e sugli assurdi a cui si va incontro con tali concezioni. L'una finisce col mettersi in contrasto con le esigenze più profonde ed imperiose (d'ordine logico e d'ordine morale) dell'anima umana, e l'altra non può dirci come si arrivi al concetto di una realtà indipendente e di una verità in genere, quando di fatto non esistono che stati e fenomeni subiettivi.

In fondo la natura è fenomenale non perchè non sia *in sè* in alcuna maniera, ma perchè in sè non è quale si rivela alla percezione sensata. Del resto sarebbe strano che mancassero di consistenza e fossero null'altro che vane illusioni quegli obbietti che non solo sono capaci di suscitare in noi il più vivo interesse, ma sono fonte delle nostre gioie, dei nostri dolori più forti e più vivi, delle nostre aspirazioni e delle nostre avversioni, dei nostri amori e dei nostri odî, dei nostri desiderî e dei nostri timori e rappresentano il mezzo con cui acquistano realtà valori e disvalori e ci si rivelano contrasti ed aiuti, resistenze ed appoggi.

Non abbiamo nessuna ragione di dubitare che le qualità degli oggetti componenti il mondo esterno non siano effettivamente dove e come noi le appresentiamo. Da tal punto di vista sono per noi la cosa più certa e reale; solo che esse si producono ed hanno veramente consistenza finchè dura il rapporto tra il soggetto percipiente, con le sue condizioni fisiologiche e psichiche, e il fattore propriamente obbiettivo. La qualità sensoriale in fin dei conti ha il valore che le viene dall'essere termine dell'atto rappresentativo.

Il nodo della questione, come si vede, è tutto nella determinazione del fattore obbiettivo. Ammesso che le qualità sensoriali non esistono per sè prese, e ammessa d'altra parte la necessità di un fattore differente dal soggetto, non fosse altro per dar ragione di ciò che vi è nella percezione esterna di variabile, di persistente e di resistente al desiderio ed al volere individuale, s'impone la necessità di precisare a che cosa propriamente si riduca il dato esistente indipendentemente da qualsiasi azione del soggetto. Poichè non è possibile qualificarlo mediante gli attributi fisici, che sono poi gli attributi emergenti dalle varie forme di sensibilità, parve che non rimanesse altra via se non quella di considerarlo qualcosa di analogo alla realtà psichica.

Il mondo da tal punto di vista risulterebbe di unità spirituali — con qualunque nome si vogliano esse chiamare — le quali, mediante i rapporti in cui reciprocamente si possono trovare, genererebbero quel complesso di fenomeni che diciamo natura fisica. Prescindendo dalla difficoltà che s'incontra ad intendere come dai rapporti tra unità spirituali si generino le parvenze sensoriali, e prescindendo dalle difficoltà derivanti dalla profonda differenza esistente tra le maniere di esplicarsi dell'attività psichica e le maniere di esplicarsi dell'energia fisica, salta agli occhi di tutti l'infecondità, l'inutilità e la superfluità dell'aggiunta del fattore psichico, una volta che esso non può spiegare nessuna efficacia e non può compiere nessuna funzione nell'interpretazione dei fenomeni della natura.

La posizione è questa. Il fattore veramente obbiettivo

della percezione sensata non può essere qualcosa d'identico alla qualità sensoriale, giacchè questa risulta appunto dal peculiare rapporto che si stabilisce tra soggetto ed elementi obbiettivi e d'altra parte non può essere qualcosa d'identico all'attività psichica, una volta che manca ogni ragione per affermarlo, ed abbondano invece le ragioni per escluderlo. E qui vi è un'altra osservazione a fare: lo stesso fattore obbiettivo, per l'ufficio che compie e per gli effetti che produce, non può non essere concepito elemento reale: una condizione puramente ideale, un qualcosa di pensabile (in senso astratto e generale) per sè preso non si vede come possa divenire obbietto di esperienza percettiva. Da un canto il dato sensoriale è controdistinto da caratteri opposti a quelli dell'elemento pensabile e dall'altro la pura pensabilità astratta non è sufficiente a produrre quella forma di realtà che si rivela attraverso i sensi, e lo prova il fatto che non basta pensare un oggetto per percepirlo e per possederlo. Insomma il fattore obbiettivo non può essere una pura qualità sensoriale e non può essere un puro concetto: non rimane pertanto altra via che concepirlo come una forma di realtà che può essere definita soltanto riferendosi agli effetti che, in date condizioni, può produrre, ai risultati a cui può condurre. Ora una forma di realtà cosiffatta merita propriamente il nome di *capacità,* di *attitudine* in quanto è realtà che assume una forma speciale solo in date occasioni, com'è appunto l'incontro con altre realtà.

In base alla considerazione di certi fatti si è costretti a postulare l'esistenza di potenze che non sono per altra via nè definibili nè afferrabili. So bene delle difficoltà che s'incontrano a concepire, e quindi ad accettare, forme di realtà siffatta e mi rendo conto dell'opposizione che in molti suscitano, ma io non vedo come si possa fare a meno di ricorrere ad esse per interpretare una quantità di fenomeni in altra maniera assolutamente inesplicabili. Alla necessità di ammettere delle forme di realtà potenziale si può dire che nessuna scienza sfugga; mentre la Fisica odierna si può dire che è fondata tutta, o almeno in grandissima parte, su concetti di tal fatta (che

cosa è la cosiddetta «energia di posizione» se non potenzialità, anzi che cosa è mai l'energia in genere se non *capacità* di produrre certi effetti?), la Biologia e la Psicologia — per citarne solamente alcune — non potrebbero dare un passo innanzi nelle loro spiegazioni, se prescindessero dalla considerazione dell'attività potenziale (germi), da quella delle tendenze, delle disposizioni che si esplicano soltanto in date condizioni. Che cosa è la memoria, in quanto ritentiva, se non una mera virtualità? Aggiungerò anzi che tutta la psiche può essere considerata come un complesso di capacità, delle quali ora l'una ora l'altra dà origine a fatti attuali, quando pure non accade che tutte rimangano latenti. Niente dunque di strano o di eccezionale nella concezione di una forma di esistenza per certi rispetti potenziale.

D'altra parte, quando si parla di realtà virtuale, non bisogna pensare che essa sia mera possibilità, nel qual caso non si potrebbe parlare, in alcuna maniera, di realtà nè di differenze qualitative tra gli elementi di essa. La nota della virtualità riguarda il dato sensoriale; nel rimanente, ammesse le relazioni in cui gli elementi costituenti la natura necessariamente si trovano fra loro, non è esclusa affatto la possibilità che esplichino certe azioni reciproche atte a garentire una forma di realtà attuale, per quanto questa, nei limiti in cui sfugge alla sensibilità ed alla capacità percettiva, può esser solo congetturata o arguita dal pensiero.

Indipendentemente dai soggetti percipienti, gli elementi obbiettivi della realtà esterna sono caratterizzabili adunque come *enti capaci di produrre certi effetti in date condizioni*. La natura esterna, pertanto, di fatto ha gli attributi forniti dalla sensibilità (o analoghi a quelli rappresentati). D'una realtà naturale ultrafenomenica si può parlare solo come di una costruzione del pensiero.

La nostra conoscenza della natura volge sui nessi o relazioni tra qualità che ci rendono atti ad anticipare il corso dei fenomeni ed a cogliere ciò che vi ha in essi di fisso e di permanente. Ammesso che il mondo formi veramente un sistema in cui non vi ha elemento singolo che non sia in rela-

zione col rimanente, s'intende come il contenuto e la realtà completa degli elementi costituenti la natura per sè presa, si debbano per necessità trovare nei resultati dei rapporti in cui essi si trovano coi soggetti percipienti. Quasi si potrebbe dire che gli stessi elementi da un canto raggiungono il loro vero essere solo in quanto e nella misura in cui sono rappresentati, e dall'altro che essi sono così strettamente coordinati al complesso dei fatti ed obbietti costituenti l'universo che *idealmente* natura e percezione sensata sembra s'implichino a vicenda. Si può certo col pensiero tentare di rappresentarsi e di costruire la realtà per sè presa, ma per non fare opera del tutto vana, bisogna non perder mai di vista i dati sensoriali e gli effetti percettivi. Solo ciò che è richiesto per l'interpretazione di questi può essere per ipotesi ammesso. Tutto ciò che più o meno arbitrariamente vi si aggiunga, è speculazione press'a poco tanto oziosa e vana quanto ricercare che cosa è un limite tra due superficie prescindendo da esse. Mentre è lecito determinare con sufficiente esattezza i caratteri che in conseguenza del sapere scientifico è possibile attribuire alla realtà naturale in quanto esiste nella percezione umana (fenomenalità ed extrasoggettività, quantificabilità e numerabilità, passività e soggezione ad un determinismo pressochè assoluto, cangiamento e passaggio da forma a forma), è vano aspettarsi da qualsiasi progresso delle indagini scientifiche e metafisiche una definizione esauriente della realtà naturale per sè presa. I naturalisti urteranno sempre contro la difficoltà, dato l'orientamento del loro spirito, di rappresentarsi adeguatamente sotto le specie percettive ciò che per definizione non è percettibile, e i metafisici si troveranno di fronte a tutte le difficoltà derivanti dalla tendenza a porre nella percezione ciò che non vi è, anzi ciò che è in opposizione alla sua natura. Che i metafisici risolvano il dato sensoriale in elementi ideali, ovvero lo riducano a psichicità, commettono sempre l'errore di sformare e snaturare ciò che è veramente dato genuino dell'esperienza sensoriale. Il progresso della cognizione scientifica non ha avuto altro risultato che quello di rendere il pensiero sempre più consapevole dei suoi limiti

per quel che riguarda la possibilità di definire il fattore obbiettivo, liberandolo da tutte quelle concezioni che implicitamente venivano a negare la fenomenalità della natura esterna.

Sarebbe grave errore però inferire da ciò l'impossibilità di enunciare qualsiasi giudizio obbiettivamente valido intorno alla realtà esterna, giacchè vi sono determinazioni e relazioni, le quali in tanto hanno significato in quanto vengono concepite come fornite di valore transubbiettivo. Tali le determinazioni spaziali, temporali e quantitative, quelle di azione e passione, di cangiamento e permanenza, di somiglianza e differenza, le corrispondenze in ordine ad intensità e in genere tutte le formule esprimenti le maniere di comportarsi degli obbietti esterni in tali o tali altre circostanze. In sostanza, se noi non possiamo presumere di cogliere il reale nella natura, prescindendo dai rapporti che lo rendono attuale nella coscienza, possiamo però sempre fissare le variazioni e i modi di essere che esso va assumendo a misura che diviene più concreto e più complicato ed a misura che crescono i nessi in cui si trova col sistema totale. Quello che si dice ordinariamente natura, lungi dall'essere un caos o un aggregato disordinato di fenomeni, quale primitivamente si rivela i sensi, è un cosmo o sistema regolato da leggi universali.

È superfluo dire ancora che la legge come tale non può essere percepita quantunque rappresenti una condizione necessaria dell'esistenza degli oggetti percettibili. S'intende come la spiegazione di un fenomeno non possa essere in fondo che la sua riduzione ad una legge (espressiva di un nesso causale), spiegazione che è tanto più completa quanto più le leggi figurano determinative dei fenomeni e delle loro variazioni.

Si può aggiungere che le leggi più universali a cui è giunta la conoscenza scientifica della natura, sono le leggi fondamentali della meccanica, della teoria, cioè, dei cangiamenti dei corpi rivelantisi con determinati spostamenti nello spazio (movimenti). Anche quando si voglia prescindere dalla considerazione del movimento e della massa in quanto tali,

non si può prescindere dalla considerazione di quei rapporti e di quelle determinazioni (capacità) e differenze d' intensità nel senso energetico, accelerazioni ecc. che hanno senso soltanto se vengono intesi come qualcosa di analogo alle determinazioni e ai rapporti d'ordine meccanico. D'altra parte non vi ha spiegazione che non implichi l' uso dei concetti di numero e di quantità. È necessario misurare e numerare i fenomeni, determinare i loro rapporti quantitativi per poter formulare leggi esatte Per questo l'applicazione della matematica ai fatti naturali dà veramente compiutezza ad ogni spiegazione scientifica.

La conoscenza matematica ha questo di speciale che unisce l' intuizione propria di ciò che è percettibile con la necessità inerente ai processi logici, in modo che essa forma come il mezzo di collegamento del dato sensoriale con l'ordine intelligibile (sistema di leggi e concetti).

Ed ecco perchè spesso la teoria finisce per essere una formulazione di rapporti quantitativi tra gli oggetti, nella quale si prescinde dalle determinazioni qualitative. È chiaro che, trattandosi di costruzioni fatte con elementi astratti, si possono pensare altri sistemi concettuali e relazionali (meccanici) oltre quelli finora in uso, sempre che questi mirino ad esprimere, mediante formule, le corrispondenze in ordine a quantità e a qualità tra fenomeni e le condizioni della loro variazione e della loro maniera di comportarsi in genere. Ogni sistema di tal fatta, però, è fondato su nozioni e leggi per numero e per ogni rispetto determinate.

La natura così non è un complesso di fatti di coscienza e nemmeno un complesso di qualità fisiche (come sono rappresentate dalla coscienza singola) bensì un complesso di *potenze* atte a piegare la loro efficacia sui soggetti percipienti. Essa è così fatta che può divenire oggetto di coscienza: il suo carattere essenziale anzi sta proprio in questo poter divenire presente ad una coscienza. Ammesso che gli elementi costituenti la natura non esauriscano, per così dire, il loro contenuto nei rapporti con la coscienza, ammesso che siano qualcosa dippiù e di diverso, è indubitato che questo qual-

cosa dippiù può solo formar materia di congetture, e può esser solo pensato. Non occorre aggiungere che dal fatto che il dippiù può esser pensato, non può esser tratta la conseguenza che debba esser pensiero.

Il supposto « reale », non potendo essere appreso per mezzo dei sensi e non potendo essere sperimentato, può essere, come si diceva, solo inferito o arguito dalla mente, la quale può determinare un oggetto non sperimentabille solo fondandosi su ciò che è logicamente garantito. Il maggior pericolo che incomba allo scienziato che specula intorno alla natura fisica, è quello di entificare le astrazioni considerandole come oggetti reali, dando così corpo alle ombre. Un esame di tutte le nozioni e teorie costituenti l'ossatura dell'intuizione meccanica del mondo mostra nel modo più chiaro (ed è questo il risultato positivo di tutta quella critica della scienza iniziata mirabilmente dallo Stallo e proseguita da parecchi valenti scienziati, comunque abbia poi, per opera di alcuni, degenerato in sofisticheria e in vaniloquio) che una certa scienza della natura considerata senz'altro come ontologia è una somma di concetti assurdi e contradittori. Dal che poi fu da alcuni erroneamente dedotto che la coscienza fosse parte costitutiva della natura nel senso che a ciascuna determinazione della realtà dovesse corrispondere una speciale forma di coscienza; la correlatività invece va intesa come impossibilità da parte della mente umana di definire e di concepire la realtà naturale prescindendo dalla esperienza percettiva.

Con la concezione suesposta viene ad essere affermata nel modo più esplicito la fenomenalità e insieme la consistenza reale della natura. Questa per sè presa non si può dire che sia nulla, ma diviene qualcosa di caratterizzabile (per la mente umana) solo quando sia messa in rapporto con una forma di psichicità. Una tale correlazione tra cosa e percezione implica certamente relazione della realtà ad una mente, ma da una parte codesta relazione è *toto coelo* differente da quella esistente tra natura e soggetto percipiente singolo finito, e dall'altra la mente in rapporto a cui dev'esser con-

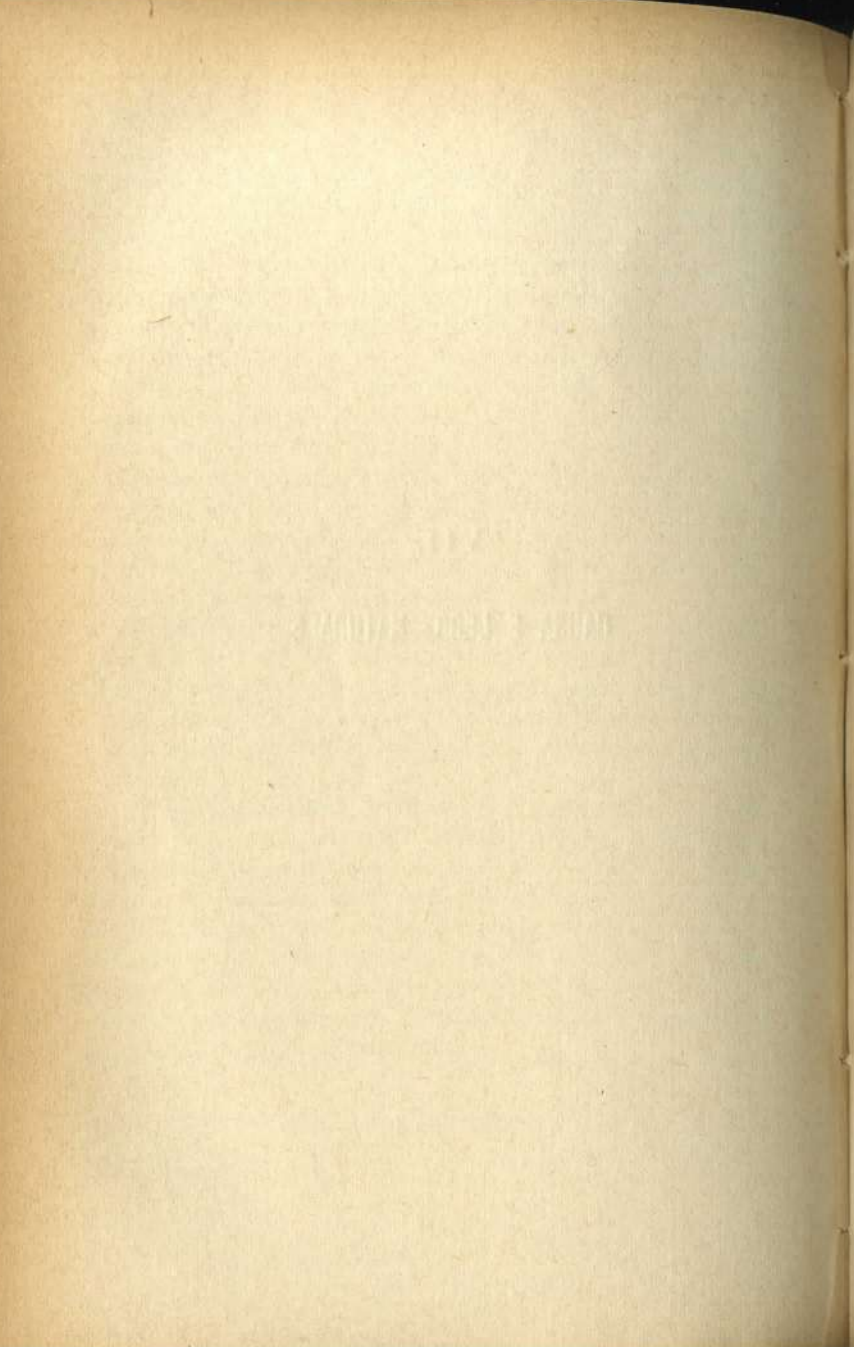
siderata la realtà non può essere questa o quella mente individuale, ma una Mente assoluta, che sia veramente il fondamento ultimo della corrispondenza e della coordinazione tra natura ed attività percettiva. A noi sembra che ora non debba esser difficile determinare con esattezza il dominio della realtà che merita propriamente il nome di natura, nè debba esser difficile indicare le varie sezioni che in essa è possibile distinguere. In senso generale è natura tutto il percettibile per mezzo dei sensi, — che perciò stesso è fenomenale —, ma non tutto quello che è percepito per mezzo dei sensi, ha la sua consistenza in tale sua rivelazione, nè tutto quello che e appreso per mezzo dei sensi esplica e, direi, esaurisce tutto il suo contenuto nella stessa fenomenalità.

In ultima analisi, quanto più ci allontaniamo dalla pura fenomenalità, quanto più cogliamo dei segni di esistenza per sè, di attività spontanea e d'individualità, tanto più ci eleviamo al disopra del puro contenuto sensoriale.

Proclamare la fenomenalità della natura nel senso indicato non equivale a sottovalutarla fino ad annientarla. Non solo la conoscenza di essa ha la massima importanza per gli stretti legami che la natura ha con tutte le altre forme di realtà, ma non può esser attinta che dall'esperienza per mezzo dei sensi.

Fino a che noi non presumiamo di costruire il sensibile con ciò che non è tale (coll'intelligibile p. es.) e finchè non presumiamo di trascendere i sensi per mezzo degli stessi sensi o di penetrare una realtà non percettibile per mezzo dell'attività percettiva, finchè insomma prendiamo la natura per quello che è (il complesso dei dati sensoriali ordinato e regolato da leggi), non possiamo non avere fede nelle sue verità e non possiamo non riguardarla reale allo stesso titolo di ogni altra forma di esperienza.

VII.

CAUSA E LEGGE NATURALE

I.

Legge, regola e norma.

Il fine proprio della conoscenza scientifica è quello di rivelare ciò che v'è di fisso, di permanente nella realtà. Ora, questo elemento costante e universale può apparire alla mente sotto due forme, come *tipo* e come *legge*. Il primo è costituito dall'identità di certi caratteri (essenziali) in parecchi individui, per cui questi appaiono come sostituibili e quindi come membri d'una stessa classe. La seconda esprime non ciò che è identico negl'individui, ma ciò che è costante nei rapporti. Il primo ci dà un ordinamento sistematico della realtà, la seconda tende a darcene la spiegazione e la giustificazione. Intendiamo occuparci di quest'ultima.

Ogni legge esprime anzitutto un rapporto di dipendenza causale. Qualsiasi rapporto che non sia di dipendenza causale, p. es. un rapporto spaziale o temporale, di somiglianza o di differenza, anche se preso universalmente, quando non sia assunto come indice d'un rapporto di dipendenza, non può considerarsi come legge: può servire a descrivere, non a spiegare la realtà. Ciò posto, la forma logica che la legge necessariamente assume è quella del giudizio ipotetico, purchè universale e necessario. Se si riflette, non ogni giudizio ipotetico è universale nè necessario. Esso può esprimere semplicemente la coincidenza di due fatti o pensata come possibile in un dato momento (es. « Se fossi venuto a quell'ora, m'avresti incontrato ») o esser tale che, se pur pensata

universalmente, non contenga se non l'affermazione della coincidenza osservata di due fatti, senza che con ciò s' intenda dare la spiegazione dell'uno per via dell'altro. Di questo genere sono tutti quei giudizî che esprimono coincidenze fissate per convenzione, specialmente nei rapporti sociali, per cui un fatto è preso come segno dell'altro o è posto come termine di contratto. Quand' io dico: « Se ci sono le bandiere abbrunate alle finestre degli edificî pubblici, si tratta d'un lutto nazionale » ovvero: « Se trovo chi mi renda dei servigi, lo ricompenso con danaro », con questi giudizî evidentemente io non esprimo nessun rapporto esplicativo in cui possa trovar fondamento una legge.

D'altra parte, è frequentissimo il caso che una legge sia formulata in un giudizio categorico universale o in un giudizio disgiuntivo. Ora, bisogna notare che non tutti i giudizî categorici universali nè tutti i giudizî disgiuntivi esprimono leggi; perchè essi esprimano una legge bisogna appunto che siano riducibili a giudizî ipotetici necessarî e universali. E ciò può accadere nel giudizio categorico, soltanto quando il nesso in cui il soggetto si trova col predicato esprima la natura del soggetto, sicchè il rapporto categorico espresso dal giudizio sia riconosciuto necessario perchè il soggetto esista; p. es., il giudizio categorico: « I presenti aderirono » non può rappresentare una legge; e di tale tipo, se ben si osserva, sono molte proposizioni scientifiche che, fondate sull'osservazione empirica, non hanno valore di legge; appunto perchè non mostrano la dipendenza necessaria del predicato dalla natura propria del soggetto. Al contrario, quando io dico: « I corpi si combinano in proporzioni fisse », il giudizio è riducibile all'altro « Se i corpi si combinano, la combinazione non può accadere che secondo proporzioni fisse ». Talvolta il giudizio categorico esprime un rapporto necessario di correlazione (p. es. nei fenomeni organici e in molte proprietà matematiche) e in tal caso il rapporto di dipendenza può essere stabilito in due sensi, poichè nel giudizio ipotetico equivalente può far da condizionante tanto l'uno quanto l'altro dei due termini.

Analogamente, quando si tratti di un giudizio disgiuntivo, occorre, perchè sia riducibile alla forma ipotetica, che le alternative del predicato emergano necessariamente dalla natura che il carattere preso come fondamento di divisione presenta nel soggetto. P. es. «Gli uomini sono di razza bianca o negra ecc.» è un giudizio disgiuntivo non trasformabile in ipotetico, cioè non esprimente una legge. Al contrario «I triangoli o hanno un angolo retto o non ne hanno nessuno» è un giudizio che esprime una legge, perchè l'alternativa espressa dal predicato emerge dalla natura degli angoli nel triangolo.

Possiamo dunque concludere intanto che ogni legge, in quanto enuncia un rapporto di dipendenza (giudizio ipotetico) necessario e universale, tende a esaurire la natura propria dell'oggetto a cui la legge si riferisce. Vi saranno dunque tante specie di leggi quanti sono gli ordini della realtà.

Qui cade in acconcio un'osservazione necessaria a ben delimitare e precisare il significato del concetto di *legge*. Poichè la legge è la maniera di formulare un rapporto che esprime la natura della cosa, si potrà essere indotti a comprendere la *norma* sotto il concetto di legge in quanto, si dice, anche la norma esprime la natura propria dello spirito e di certe sue funzioni. Per maggior chiarezza converrà distinguere fra *legge, regola* e *norma*. La regola è l'enunciazione del rapporto espresso dalla legge, ma colla trasformazione dell'antecedente o causa in *mezzo* e del conseguente o effetto in *fine*, quindi col riferimento a un'attività che può intervenire rendendo attuale il rapporto espresso dalla legge. La regola, in altri termini, non muta in nulla la legge, non fa che considerarne come intenzionale l'applicazione. La *norma* invece non è un modo di esprimere e di esaurire la natura di una cosa, qual'essa è, per modo che, tolta la norma, sia tolta la realtà del soggetto a cui la norma si riferisce: essa rappresenta una modificazione possibile di questo soggetto, la quale è avvertita come un'esigenza, come qualcosa di desiderabile, ma la cui assenza non implica per sè stessa la non esistenza del soggetto alla cui attività la norma si rife-

risce. Ciò che controdistingue insomma la norma è: 1°) che essa non esaurisce la natura del soggetto (lo spirito, il mio io non cessa di esistere come spirito nell'atto della violazione della norma; altrimenti non si capirebbe nemmeno come il mio io appunto possa essere apprezzato e anche punito e come esso poi possa persino eticamente valutare e accettare la stessa punizione!); 2°) che essa implica l'esistenza d'un potere *sui generis*, cioè d'un volere capace di elevarsi al di sopra del meccanismo naturale. Quel che può darci la definizione della natura dello spirito non è la determinazione di ciò che deve essere, ma le potenzialità che esso racchiude, non dimenticando che fra queste va annoverato anche quel potere (volere) che, investendo tutte le funzioni dello spirito, concorre all'attuazione di tutte quelle possibilità. La norma dunque, come nota il Liebmann,[1] in tanto esiste in quanto esiste una volontà. Le stesse leggi logiche ed estetiche in tanto si trasformano in norme in quanto il pensiero e la fantasia sono considerate in dipendenza dalla volontà che si propone di raggiungere i fini proprî del pensiero e della funzione estetica. Quando si dice che le norme etiche, logiche, estetiche esprimono la natura vera dello spirito, o questo s'intende in un senso diverso da quello in cui si dice che le leggi esprimono la natura degli oggetti, cioè nel senso che le esigenze espresse dalle norme, gl'ideali a cui esse accennano sono sentiti dallo spirito come qualcosa di non indifferente per lui; ovvero s'intende dire — ed è stato detto anche questo — che lo spirito appunto è essenzialmente normalità, e allora ciò, inteso a dovere, val quanto dire che lo spirito non è qualcosa di reale, perchè in tanto è in quanto non è ancora. Sfido io a concepire la normalità altrimenti che come contrapposta alla realtà e trascendente rispetto a lei!

---

[1] V. *Gedanken und Thatsachen*, Strassburg, 1899.

II.

Il valore conoscitivo della legge naturale.

La legge può formare oggetto di studio da parecchi punti di vista. Se ne può studiare la genesi, o psicologica o storica; se ne può studiare la struttura intima e la connessione logica col sistema di tutte le leggi; se ne può studiare il metodo di scoperta e di determinazione; e finalmente se ne può ricercare il valore conoscitivo, cioè quel che ad essa corrisponda nella realtà. Noi ci fermeremo specialmente su quest'ultimo problema, come quello che ha la maggiore importanza per la filosofia generale e che è anche il più dibattuto. La validità delle leggi è specialmente discussa e da molti oppugnata per le leggi relative all'esperienza. A queste perciò noi vogliamo limitare il nostro esame.[1]

Gli oggetti la cui natura s'esprime nelle leggi possono essere individuali o generali, e questi ultimi possono essere di diversi ordini. Noi non possiamo studiare nè le specie nè i generi come tali, direttamente, perchè non possono essere oggetto immediato d'osservazione e di sperimentazione. Possiamo invece studiare gl'individui e constatare in essi le proprietà caratteristiche che sono comuni a tutti gl'individui della stessa specie, sicchè l'individuo diventa quasi rappresentativo della specie. Ora, questa può essere *specie infima* (*specie* nel senso metafisico), nel senso cioè che sotto di essa non vi sono che individui; e in tal caso le leggi esprimenti

---

[1] Tali leggi formano il contenuto della *scienza*, come si è venuta costituendo, dal tempo di Galilei in poi. Giova ricordare che con la parola scienza si è soliti di esprimere due concetti affatto diversi. Un tempo si diceva scienza l'apprender quello che già era stato trovato e messo in sodo, essendo conforme ai principii della ragione, del dogma e godendo perciò stesso il favore dell'autorità. Con Galileo, la mente umana muta orientazione e si ha un nuovo concetto della scienza. La verità è da trovare; la scienza è il cammino lento per via d'esperimento dal noto all'ignoto. Galilei così aprì la via a una nuova visione dell'universo.

le proprietà degl'individui costituenti la specie son quelle che hanno il minimo grado di generalità. Al disopra della specie infima noi possiamo determinare varie classi sovrordinate l'una all'altra e più o meno generali secondo il numero di specie ch'esse contengono. Ciascuna di esse costituisce un *oggetto* fornito di speciali proprietà e le leggi che esprimono queste ultime hanno un grado maggiore o minore di generalità relativo a quello della classe a cui le leggi si riferiscono. In tal caso non si tratta di estendere la proprietà o le proprietà riscontrate in un individuo a tutti gl'individui identici — il qual processo di generalizzazione è compiuto normalmente anche dal pensiero volgare, prescientifico, in base a quel che il Mill chiamava, sebbene a torto, *passaggio dal particolare al particolare* —; si tratta invece di determinare, mediante l'astrazione selettiva, certe proprietà comuni per cui più specie vanno ricomprese nella stessa classe. Ed è evidente che l'astrazione di questi caratteri comuni può, fino a un certo punto, farsi per una via piuttosto che per l'altra in modo da stabilir delle classi sotto diversi punti di vista. Ciascuna classe è stabilita in quanto le diverse specie presentano proprietà comuni a cui s'attribuisce particolare importanza, sicchè ogni specie può essere considerata come rappresentativa della classe. Le proprietà comuni e quindi le leggi che le esprimono serviranno a individuare un oggetto, cioè la classe.

Ora, « individuare » un oggetto significa esprimere ciò per cui esso è pensabile come qualcosa di reale e di distinto, cioè darne il concetto. Ogni legge, dunque, esprimendo, o da sola o insieme con altre, la natura di qualche cosa, non fa che darcene il concetto o significarne, se vogliamo esprimerci con un termine scolastico, la *quiddità*. Poichè il concetto scientifico d'una cosa presuppone l'individuazione di questa, la quale non è possibile se non mediante delle coordinate, cioè mediante il complesso dei rapporti in cui la sua natura si esplica, e poichè tali rapporti debbono essere necessarî e universali perchè rappresentino non un incontro fortuito, ma l'essenza vera della cosa, ciò senza di cui essa

non sarebbe quello che è, è evidente che il concetto scientifico non è insomma che un complesso di leggi. Ma questo complesso non va considerato come un aggregato qualsiasi, ma come un sistema e ciò in due sensi: 1°) perchè le proprietà espresse dalle leggi in tanto sono unite in quanto coincidono nello spazio, e in ciò consiste propriamente, se in qualche modo vogliamo definirla, l'inerenza, nel mondo della natura; 2°) perchè bisogna presupporre una qualche legge per cui quelle tali proprietà si trovino aggruppate in quel tal modo nella cosa, legge che a noi sfugge, ma che non potrebbe sfuggire a una conoscenza perfetta. Ripugna infatti alla ragione ammettere che più proprietà vengano ad incontrarsi costantemente così per caso in modo da individuare la cosa; non si capirebbe cioè come un corpo dovesse insieme avere quel determinato colore, quel determinato peso specifico, quel punto di fusione ecc., e tutto ciò senza una ragione qualsiasi.

D'altra parte, quando si dice che le leggi esprimono la natura propria delle cose, non bisogna credere che questa natura sia data una volta per sempre e quasi esplicatasi tutta in una volta, nel qual caso non esisterebbe cangiamento o, esistendo, non sarebbe spiegabile. Ora, gli oggetti, se hanno sempre qualcosa di permanente e di fisso, non si può dire che nelle proprietà immutabili esauriscano la loro natura: essi sono forniti anche di potenzialità che non si rivelano se non in certe condizioni e spesso secondo una necessità di successione. Esistono dunque delle leggi di cangiamento che servono anch'esse a darci la conoscenza delle cose. Vi sono anzi dei casi di cambiamenti correlativi in varie direzioni (es. regime alimentare, sistema dentario e apparato digerente, istinti), in modo che, data una variazione in un senso, gliene corrisponde una nell'altro e ciascuna di esse può dar poi luogo a variazioni successive sempre correlative. Si ha così quella ramificazione che è fondamento di ogni vera classificazione.

Senonchè, può osservarsi che non sempre la legge esprime la natura propria d'una cosa neppure in quanto essa si ri-

vela nei cangiamenti di cui la cosa è suscettibile. Esistono cioè leggi che regolano i rapporti che possono intervenire fra una cosa e l'altra, senza che tali rapporti servano affatto a dare una nozione di quel che le cose sono. E ciò, a un'osservazione superficiale, può parer giusto. Ma, esaminando più da vicino, si vede che, se quei rapporti son regolati da leggi, se non rappresentano cioè un puro caso, e d'altra parte non esprimono la natura propria della cosa presa in esame, occorre però ch'essi esprimano in ogni caso la natura di qualche altra cosa. Si tratterà dunque della determinazione del punto di vista. Ciò che può apparire estrinseco o non costitutivo per un oggetto, occorre invece, se è fissabile per via d'una legge, che lo sia rispetto a un altro oggetto. Esisterà dunque sempre un concetto alla cui determinazione sia riferibile la legge. Gli effetti prodotti dall'elettricità, dalla luce ecc. sugli organismi non sono elementi essenziali del concetto di elettricità, di luce ecc. ma sono elementi essenziali del concetto di protoplasma vivente o di una qualsiasi funzione, considerata sotto un aspetto particolare.

Bisogna ancora notare che la natura delle cose non è come tale sperimentabile, poichè ciò che è dato dall'esperienza contiene così i tratti essenziali delle cose come i loro rapporti più o meno accidentali, e poi perchè, ove anche i primi potessero essere a prima vista colti e riconosciuti, l'esperienza non basterebbe mai a presentarceli come espressioni d'una necessità intrinseca alle cose. A tale cernita che noi intendiamo fare fra le varie specie di nessi, distinguendovi quelli che rappresentano il vero modo di essere e d'agire della cosa e quelli che esprimono un suo modo d'essere contingente, rispondono i metodi cosiddetti induttivi che Bacone e Stuart Mill hanno il merito d'avere approfonditi e formulati. Tra questi però sembrano a noi più significativi il *metodo delle differenze* e quello delle *variazioni concomitanti.* Il primo ci mette in grado di distinguere esattamente ciò che ha parte nella produzione dell'effetto e ciò che vi è invece indifferente e che può mancare o essere sostituito da altro. In tal modo soltanto noi riusciamo a constatare a che

cosa propriamente è dovuto l'effetto e di qual cosa il fenomeno constatato esprime la natura. Ma ciò non basta. Con questo metodo noi riusciamo soltanto a determinare qual'è il complesso di fatti necessarî e sufficienti alla produzione dell'effetto. Ma noi in tal modo non sappiamo ancora quale in quel complesso sia la vera causa, cioè l'agente che quasi si continua, modificandosi, nel cangiamento-effetto, e quali invece siano le circostanze che collaborarono alla produzione di questo — ad es. condizioni di pressione in rapporto alla temperatura (causa) nel prodursi dell'ebollizione —; nè sappiamo in quale rapporto siano fra loro questi elementi che costituiscono il momento causale e in che senso ed entro quali limiti la causa agisce e le circostanze influiscono nella produzione dell'effetto. Questa più precisa determinazione del rapporto fra causa ed effetto è resa possibile dal secondo dei metodi suddetti, perchè per mezzo di esso si può, in base alla corrispondenza delle variazioni qualitative e quantitative nella causa e nell'effetto, stabilire anzitutto qual sia la causa vera e, in secondo luogo, come varî quantitativamente e, oltre certi limiti, qualitativamente la sua azione corrispondentemente ai suoi diversi gradi d'intensità.

Questi processi sono il nerbo del metodo induttivo. Ma non bisogna credere, come molti fanno, che con essi si riesca a rintracciare la causa e a determinare le leggi della sua azione quasi meccanicamente, partendo da ciò che l'esperienza ci offre. Occorre invece — ed è merito del Jevons e del Sigwart averlo messo in luce — che il pensiero anticipi in qualche modo sull'esperienza, congetturando una causa da cui possa dipender l'effetto. Senza di ciò non sarebbe neppur possibile l'esperimento vero e proprio, il quale implica che sia fissato un punto di partenza dal quale ci si possa aspettare un risultato utile. In ciò è l'importanza dell'*ipotesi* o, come altri la chiama, dell'*esperimento mentale*, del *Gedankenexperimente* (Mach, Duhem). Lo scienziato, ispirandosi alle conoscenze che possiede, guidato dall'analogia e a volte da un certo intuito più o meno geniale, sceglie uno tra i varî fatti che accompagnano la produzione d'un altro fatto, attri-

buendogli provvisoriamente il valore di causa. L'esperimento gli darà la maniera di constatare se la sua ipotesi sia o no fondata. Come si vede, è questo un processo di deduzione, in quanto l'ipotesi è qualcosa di universale, rappresenta cioè quello che è supposto identico in una serie di fatti e quindi capace di dar ragione di ciò che si riscontra in essi e in tutti i fatti congeneri. L'ipotesi è fatta di solito in base ad analogie, rappresenta quindi una generalizzazione provvisoria il cui valore definitivo deriva solo dalla corrispondenza ch'essa presenta coi fatti particolari. L'esperimento renderà possibile determinare se l'elemento identico, universale in base a cui si possano e debbano spiegare i fenomeni singoli, sia quello supposto. Esso è perciò un mezzo di passaggio da una deduzione ipotetica e provvisoria a una deduzione definitiva. È naturale che l'elemento congetturale sia tanto più preponderante quanto più ampia è la sfera della generalizzazione, perchè in questo caso è tanto più difficile isolare le varie proprietà e fra queste determinare quella comune che contiene la spiegazione dei fenomeni riscontrati in un certo numero di casi. Quando poi la realtà da spiegare è così complessa e contiene tal numero di proprietà e di rapporti che non sia possibile isolare con precisione e con sicurezza assoluta quel che v'è di comune e che è operativo nelle varie sfere della realtà, allora l'ipotesi rimane allo stato di pura ipotesi, accontentandosi di presentare il maggior grado possibile di probabilità. Si ha allora la *teoria*, che è una generalizzazione così astratta da non mostrare un addentellato diretto ed esauriente colla realtà.

La sua natura però non è diversa da quella della legge, come inclinano a credere tutti coloro che la vorrebbero ridurre a un semplice espediente di classificazione o di comoda veduta sintetica, poichè la teoria non ha soltanto lo scopo di presentare per astrazione ciò che un gran numero di fatti ha in comune, ma piuttosto quello di determinarne la natura e di spiegarli. La teoria in tanto ha valore in quanto costituisce la massima approssimazione alla realtà e la massima potenzialità di contenere in sè un certo numero di leggi ac-

certate. Essa insomma si serve della proprietà comune a parecchi oggetti per congetturarne la natura, non la assume come qualcosa che abbia valore per sè.

Colla determinazione delle leggi regolanti un dato ordine di fatti non è appagata l'esigenza scientifica. Ogni legge, mentre contiene la spiegazione di certi fatti, diventa poi essa stessa un problema, perchè ci si domanda la ragione del collegamento espresso dalla legge. Questa ragione non può esser trovata se non 1°) coll'analisi dei termini fra cui si pone la legge, onde questa risulti come la derivazione del concorso di parecchie azioni causali e quindi come la risultante di altre leggi; 2°) comparando fra loro parecchi ordini della realtà, e quindi parecchie leggi (com'è accaduto delle leggi della trasmissione del calore, dell'elettricità, della luce) in modo da considerarle come manifestazioni d'una legge più generale. Senonchè, quando si è fatta questa riduzione di leggi più speciali a leggi più generali, si presenta il problema di determinare la ragione della specificazione stessa. Il processo di generalizzazione scientifica si potrà in ultimo fermare a certe leggi che si presentano come irreducibili, perchè si riferiscono forme originariamente distinte di esistenza. A questo punto (p. es. natura e spirito) non possiamo studiare che le corrispondenze che passano tra le variazioni di una serie e quelle dell'altra.

III.

Le vedute intellettualistiche sull'universalità e necessità della legge.

La legge, esprimendo i rapporti che valgono a definire i varî ordini di realtà, deve essere qualcosa di fisso, e quindi di necessario e di universale. Ma la necessità e l'universalità della legge non vanno intese nel senso che questa debba riscontrarsi sempre e dovunque la stessa, quasi che essa crei

la realtà, ma nel senso che la legge, rappresentando la natura della realtà — la quale, per esser tale, bisogna che abbia qualche natura e non sia l'assolutamente indefinito —, vale finchè persistono le stesse condizioni. Quando queste mutino — e s'intende che tale cangiamento non può essere arbitrario, ma, a sua volta, determinato da una qualche legge — la legge non può più avere applicazione; non può nemmeno dirsi che la legge muti, in quanto esprime un rapporto necessario fra due termini che in tanto ha luogo in quanto i termini sussistono. E poichè esiste una molteplicità di leggi, che attesta d'una variabilità dei termini, cioè degli elementi reali fra cui esse si pongono, e poichè d'altra parte ognuna di queste variazioni implica una legge, noi siamo condotti, nella considerazione complessiva della realtà, a un processo all'infinito che può essere solamente evitato ponendo come limite d'ogni spiegazione per leggi l'esistenza d'una realtà che da una parte non è posta da una legge — in quanto l'esistenza d'una legge nel nulla, cioè prima che una qualsiasi realtà sia data, non è concepibile — e, dall'altra, contiene delle diversità originarie, senza le quali nè è pensabile il sorgere di qualsiasi cangiamento nè si spiega l'individualità che presentano, nonostante qualsiasi connessione o sistemazione che noi v'introduciamo, i diversi ordini del reale.

Ma se la legge non può non essere necessaria e universale, si presenta il problema di determinare in base a che viene a essere colta e affermata in ogni singolo caso questa universalità e necessità. Le risposte a questa domanda sono diverse. La più comune è quella che tende a ridurre ogni rapporto causale a un rapporto d'identità. Da questo punto di vista ogni legge non sarebbe che applicazione o specificazione del principio di non contradizione. Tale dottrina può esser considerata come la più espressamente *intellettualistica,* in quanto non riconosce altro fondamento di spiegazione che l'esigenza della verità puramente analitica. A = A sarebbe l'ideale della spiegazione.

Tre sono le forme principali assunte da questa dottrina.

La prima è quella propria degli empiristi, per cui l'effetto non è che un altro nome per indicare la totalità di quelle che si chiamano condizioni: quando sono dati tutti gli elementi di quello che si considera come momento causale, noi abbiamo anche l'effetto. La distinzione fra causa ed effetto è soltanto provvisoria e subiettiva. L'unica differenza tra causa ed effetto sarebbe insomma quella che si potrebbe porre fra la considerazione analitica e quella sintetica di una somma.

La seconda veduta è quella per cui ogni legge si riduce a una coincidenza più o meno ampia dell'estensione di certe proprietà. Ogni volta che si formula una legge non si fa che scoprire, o direttamente o indirettamente traverso parecchi anelli intermedî, l'inclusione di una proprietà in un'altra; sicchè, formulando una legge, noi non facciamo se non esprimere il concetto che «la tale proprietà ha una parte identica, comune con la tal'altra». È questa la dottrina dell' *intermediario esplicativo* del Taine.

La terza teoria è quella per cui le leggi non esprimerebbero la natura propria, cioè le qualità del reale, che ci rimarrebbero invece inaccessibili dal punto di vista esplicativo, ma soltanto i rapporti formali, i rapporti di spazio e di tempo p. es., ciò che insomma vi è di quantitativo e perciò di commensurabile. L'ossatura della realtà conoscibile sarebbe dunque logico-matematica. Il compito del pensiero, e quindi della legge, sarebbe di scoprire sempre nuove identità quantitative dove appaiono diversità qualitative. Ogni fatto è spiegato, indipendentemente dalla sua qualità, soltanto se è mostrato quantitativamente eguale al suo antecedente.

Non è difficile mostrare in che siano manchevoli tutte e tre le forme citate d'intellettualismo. Anzitutto, ammesso, cogli empiristi, che l'effetto non sia che la somma delle condizioni coincidenti, non si vede neppure donde e come sarebbe sorta l'esigenza, anzi il concetto stesso della spiegazione. Il compito della conoscenza scientifica sarebbe di descrivere, di narrare le successive coincidenze di fatti. Come mai la realtà avrebbe, per essere compresa dalla mente, presentato o suggerito il bisogno d'essere spiegata nei suoi

momenti successivi? Chè se si obbietta essere l'esigenza della spiegazione solamente subiettiva e destinata a esser provata fallace dalla considerazione scientifica dei fatti, è agevole rispondere che in moltissimi casi la conoscenza si limita appunto a essere descrittiva e la mente si rende conto dei casi in cui la spiegazione è richiesta; sicchè non si vede in base a che il pensiero dovrebbe far la distinzione fra i casi in cui la spiegazione è necessaria e quelli in cui non lo è, fra i casi in cui essa riesce e quelli in cui non riesce. E d'altra parte, perchè lo spirito si sarebbe creata quest'illusione? forse per avere uno svantaggio nella lotta per l'esistenza? e quali sarebbero le condizioni assegnabili a un'illusione come quella dell'esigenza esplicativa? Ma indipendentemente da ciò, pare che gli empiristi non si rendano ben conto del valore di ciò che affermano; poichè o si nega che l'effetto implichi un cangiamento rispetto alle condizioni coincidenti, e in tal caso manca addirittura l'*explicandum*, perchè si avrebbe una semplice ripetizione del preesistente, ovvero si ammette che ciò che si dice effetto è qualche cosa di diverso dalla coincidenza pura e semplice delle condizioni e in tal caso bisogna convenire che la dottrina degli empiristi non ha alcun senso. — In realtà tale dottrina, sebbene in sè falsa, rispecchia un aspetto della spiegazione scientifica, in quanto in quest'ultima è implicita l'esigenza d'una forma di permanenza e di unità traverso i cangiamenti successivi. La nozione di rapporto causale dà luogo infatti a quest'antinomia: da una parte, son presupposti i cangiamenti, poichè solo del cangiamento è richiesta la spiegazione — dov'è identità non c'è che da formulare un giudizio d'identità — e, dall'altra, il cangiamento non è spiegato finchè non si mostri che ciò che gli preesisteva lo conteneva in qualche modo, che insomma, nel passaggio dalla causa all'effetto qualche cosa, pur trasformandosi, si conserva; in caso contrario, il secondo fenomeno sarebbe una *creatio ex nihilo* e quindi la negazione del principio di ragione. Ora, per quanto si faccia, non si riuscirà mai a comprendere come l'urto d'un corpo contro l'altro più le masse rispettive più l'ela-

sticità di ambedue più la velocità del primo rappresentino per sè, *sic et simpliciter*, il movimento del secondo. Certo, si può dire che, negando che l'insieme di quelle condizioni rappresenti l'effetto, non si faccia se non concepire quelle condizioni in modo insufficiente. Ma tale obiezione non significa altro se non dire che tra le condizioni bisogna tener conto della capacità di produrre l'effetto; poichè soltanto in tal senso è possibile considerare come contraddittorie l'esistenza delle condizioni e la non-esistenza dell'effetto.

Ma, oltre a ciò, identificata la coincidenza delle condizioni coll'effetto, non si è davvero in grado di assegnare nessun diverso valore logico e reale a ciascuna delle condizioni medesime; poichè tale distinzione è resa possibile appunto dal fatto che a uno degli antecedenti è riconosciuta come propria la potenzialità di produrre l'effetto, mentre gli altri non fanno che rendere possibile l'esplicazione di questa capacità o cooperarvi. Per l'empirista, dunque, nella produzione del fenomeno dell'evaporazione dovrebbe aver tanto valore l'estensione della superficie liquida quanto la temperatura. E da ciò verrebbe poi anche l'impossibilità di precisar bene i fattori causali di un fenomeno; tanto più che, a voler essere rigorosi, come condizioni della produzione di qualsiasi fenomeno si possono considerare, in un certo tempo, i fenomeni costituenti tutto l'universo; e in tal caso, essendo la somma di tali condizioni sempre identica, non si vede nemmeno la possibilità di spiegare il prodursi di fenomeni *diversi*.

La seconda delle vedute suesposte giustifica ben altrimenti il valore logico diverso delle singole condizioni, in quanto vuole spiegare l'effetto come risultato di certe proprietà in cui esso sarebbe incluso. Essa però erra per un altro verso, in quanto riduce il rapporto causale a un rapporto d'inclusione logica di concetti: A produce B, perchè la proprietà *b* (rappresentata da B) è contenuta in *a* (rappresentata da A). Ma è evidente che la proprietà *a*, appartenente ad A, in tanto si dice contenere la proprietà *b*, appartenente a B, in quanto si attribuisce ad A, fornito di *a*, la *capacità* di produrre B, caratterizzato dalla proprietà *b*.

Una proprietà, astratta dall'oggetto a cui inerisce, non esercita nessuna azione, non è nè causa nè effetto di niente: essa può diventare termine d'un rapporto logico, ma non è punto di partenza d'un'azione reale. Una volta constatati i rapporti causali, noi possiamo tradurli in schemi logici, sotto forma di rapporti tra concetti: ma ciò non vuol dire che il rapporto di efficienza si ponga fra proprietà. Anche quando una proprietà sia stata posta come antecedente d'un fenomeno, noi non abbiamo detto nulla della vera causa di questo: bisogna che quella proprietà sia concepita come modo di essere di una cosa, perchè si possa con qualche senso parlare d'una causa del fenomeno. P. es., nel fatto della formazione della ruggine (l'esempio è del Taine), non è l'*umidità*, in quanto proprietà astratta, che contiene in sè l'elemento *ruggine*, ma è l'*umidità dell'aria* o, meglio, l'ossigeno contenuto nell'aria umida, che produce il composto *ossido di ferro*. I rapporti espressi dalle leggi non sono insomma rapporti d'inclusione di concetti, ma rapporti d'*azione* e *passione* fra le cose, caratterizzate da certe proprietà; ed è assurdo pretendere che la dipendenza d'un effetto dalla sua causa possa identificarsi, p. es., coll'inclusione del concetto di *angolo* in quello di *triangolo*.

Passando alla terza veduta intellettualistica, osserviamo che anch'essa, tendendo a considerare il rapporto causale come un rapporto d'identità quantitativa, risponde a un'esigenza giusta, 1°) perchè mostra che l'effetto dev'essere adeguato alla causa, 2°) perchè si rende conto della necessità di quantificare, in un largo dominio di fatti, la causa rispetto all'effetto e viceversa, in quanto soltanto in tal modo è possibile determinare esattamente i limiti di validità e le variazioni dell'azione esercitata dalla causa. Ma d'altra parte è chiaro che, riducendo il rapporto causale a un'identità quantitativa tra antecedente e conseguente, si prende per rapporto causale quello che non lo è affatto. Si può discutere se l'identità quantitativa suddetta sia *segno* necessario dell'esistenza d'un rapporto causale fra antecedente e conseguente; ma non si può dire affatto che essa sia sufficiente

a costituire il rapporto causale. Al contrario: o non si vede tra causa ed effetto altro rapporto necessario che quello della loro identità quantitativa, e allora il rapporto causale è con ciò solo escluso, in quanto non abbiamo se non la ripetizione, la continuazione di ciò che esisteva; ovvero il rapporto quantitativo è considerato come inerente a certe qualità, e allora evidentemente, anche ammesso che le quantità di qualità diverse possano essere commisurate, si viene a considerare le qualità — e quindi i reali a cui esse ineriscono — come i veri termini del rapporto causale. Si può obiettare che la natura ci presenta un'assoluta continuità e che solo per un arbitrio e per utilità pratica noi riusciamo a distinguere nei suoi processi delle sezioni che assumiamo poi come causa ed effetto l'uno dell'altro. Ciò, se non sempre, in molti casi è vero. Ma occorre notare che ogni processo continuo implica sempre cangiamento e, anche quando questo divenire è considerato soltanto nel suo aspetto meccanico, non può non avere una direzione, cioè essere qualitativamente diverso nei suoi momenti successivi; e allora è chiaro che ogni momento del processo non è determinabile soltanto come identità quantitativa rispetto all'antecedente, ma come cangiamento qualitativo in funzione del momento immediatamente antecedente. — Del resto, altra obiezione contro questo modo d'intendere la causalità e la legge è in ciò, ch'esso escluderebbe l'una e l'altra dal dominio dei fatti che non sono quantificabili e fra i quali cio nondimeno il principio di causa trova la sua applicazione evidente (fatti psichici, fatti psico-fisiologici, fatti storici).

È indiscutibile che, a volere intendere il rapporto causale, che è espressione del bisogno di spiegazione, cioè del bisogno razionale per eccellenza, occorre ammettere una qualche forma di equivalenza tra causa ed effetto. Ma tale equivalenza non è nè quella quantitativa, la quale, se mai, come vedemmo, non può essere assunta, in certi ordini di fatti, che come segno del rapporto causale, nè quella qualitativa, la quale, rappresentando l'identità dei due fenomeni successivi, elimina l'applicazione del principio di causa. L'equi-

valenza implicita nel rapporto causale è invece *sui generis*, è cioè appunto quell'equivalenza per cui l'antecedente assume valore di causa e il conseguente valore di effetto: essa è insomma l'equivalenza che si pone tra la capacità, che contiene in germe l'atto, e l'attualità che contiene la capacità in forma esplicita. Causa ed effetto sono dunque in un rapporto, se così possiam dire, di equivalenza logica; cioè essi in tanto si dicono equivalenti in quanto quello che è causa non sarebbe quello che è senza la capacità di produrre l'effetto nè l'effetto sarebbe quello che è se non rappresentasse l'esplicazione d'una potenzialità della causa. La considerazione quantitativa dei nessi causali tende, come il Riehl ha visto bene, a una interpretazione meccanica della realtà, la quale, prescindendo dalle qualità e dalle azioni concrete che i singoli reali son capaci di esplicare, finisce col non rendere conto della realtà di fatto, in quanto con le sole leggi della meccanica possiamo costruire infiniti mondi possibili, per non dire che non ne possiamo costruire nessuno, perchè colle astrazioni non si ottiene nulla di concreto.

In conclusione, tutti questi modi d'intendere la causa e la legge mirano a ridurre il rapporto di dipendenza al rapporto d'identità. Ora, questa riduzione non solo è arbitraria, ma contraddice alla natura propria del pensiero, il quale compie due atti diversi e raggiunge due forme di conoscenza diverse secondo che afferma un'identità o una dipendenza tra due termini. Si dice che, quando s'afferma: « B dipende da A » o « B è in funzione di A », si vuol dire in fondo che « A è B ». Ma è facile vedere che i due giudizî non si equivalgono affatto, poichè ciò che noi nel giudizio di dipendenza consideriamo come identico non sono A e B come tali, ma i casi dell'apparire dell'uno e quelli dell'apparire dell'altro. E viceversa, non è niente vero che il giudizio: « A è B » sia equivalente all'altro: « Se A è, è B », poichè in quest'ultimo giudizio è enunciata la relazione tra A e B ed ha questo significato non ci può essere A senza B, mentre nell'altro giudizio: A è B, si dice che c'è A a questo A è B.

IV.

Le vedute anti-intellettualistiche sul valore delle leggi naturali.

Ciò che hanno in comune tutte le forme della veduta intellettualistica è questo, che per esse la legge è considerata, più o meno coscientemente ed esplicitamente, come una necessità, la quale preesiste alle determinazioni della realtà, anzi le rende possibili. E questo modo di considerare la legge è così diffuso che da molti si finisce col farne un'ipostasi e col considerarla addirittura come la causa dei fatti. Mentre la legge non è che l'espressione della natura della realtà, quale si rivela alla mente nei suoi molteplici rapporti, si pretenderebbe invece farne la causa determinante la natura stessa della realtà.

Ora, tanto il progresso della scienza quanto l'analisi logica della legge, quanto, infine, una naturale reazione al panlogismo idealistico, da una parte, all'intellettualismo positivistico dall'altra, dovevano portare i pensatori ad un apprezzamento più realistico della legge, e si ebbero così le vedute che possiamo chiamare anti-intellettualistiche. Quel che queste ultime hanno in comune è l'attribuzione d'una qualche spontaneità all'essere, per cui questo è anzitutto attività, creazione di qualcosa di sempre nuovo, sicchè la legge, se pure inerisce veramente nella realtà e non è qualcosa che la nostra mente vi aggiunge, come alcuni degli anti-intellettualisti sostengono, non esprime però che la maniera d'esplicarsi di quella attività, quale la nostra ragione può coglierla.

Questa veduta si presenta sotto tre forme, che possono anche esser considerate come tre gradi di essa. La prima, che è quasi il ponte di passaggio dall'interpretazione intellettualistica a quella anti-intellettualistica, è rappresentata

particolarmente dal Lotze e dai suoi più diretti seguaci. Per il Lotze le leggi non sono al di sopra o al di fuori delle cose, ma in esse, sono l'espressione della loro spontaneità. Anzi il Paulsen, seguace in questo del Lotze, arriva a dire che «non è la forza d'attrazione della terra nè la legge di gravità che mantiene la luna nella sua posizione, ma è, per così dire, il suo *buon volere,* è la sua spontaneità, è la sua natura propria che la determina a ciò» e che «le leggi non spiegano il perchè delle cose e, invece di figurare come la soluzione dell'enigma, sono esse stesse un enigma».[1] Questa concezione è intermedia tra la veduta intellettualistica e la sua contraria, poichè, mentre è considerata la realtà come spontaneità e quindi la legge è ritenuta immanente a tale attività, quindi in certo senso contingente, in quanto non contiene la ragion necessaria del modo d'esplicarsi di questa attività, d'altra parte, tutte le cose emergendo, come sosteneva il Lotze, da un fondo comune — e ciò per dar ragione della corrispondenza che esiste tra i diversi cangiamenti, —, le diverse leggi appaiono come risultato d'un qualcosa che preesiste alle altre leggi e serve a giustificarle.

La seconda forma è quella rappresentata dal Boutroux, per il quale le leggi non solo non preesistono alla realtà, ma è questa stessa che, ponendosi come attività libera, le crea:[2] le leggi non son tali che apparentemente, poichè non risultano che dalla fissazione d'una abitudine. Da ciò consegue che i varî ordini di leggi sono indeducibili l'uno dall'altro e che non presentano in sè stessi nulla d'assolutamente necessario.

Non manca anche qui un tentativo di ordinamento e di giustificazione delle leggi, in quanto i varî ordini di realtà e di leggi sono espressioni di una tendenza comune verso un fine (il Bene). Ora questo fine, se agisce veramente traverso la realtà, è esso stesso un limite alla spontaneità, rap-

---

[1] *Einleitung in die Philosophie*, 1ª ed., p. 226.

[2] V. per maggiori particolari G. Calò, *Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo*, Palermo, Sandron, 1907.

presentando la direzione che questa deve seguire in tutte le sue successive produzioni.

Un ultimo passo verso la radicale negazione d'ogni validità obiettiva della legge è stato fatto da coloro i quali sostengono che l'unica realtà di cui noi possiamo discorrere, cioè quella fenomenica, immediatamente sperimentabile e intuibile, non ha nulla di quell'intrinseca necessità e costanza che le attribuiscono le leggi formulate dal pensiero. Queste non sono, in fondo, che maniere subiettive di aggruppare, di classificare, di connettere i dati empirici e in tanto hanno valore in quanto rispondono al bisogno di orientarci in qualche modo e di stabilire dei punti fissi nei dati sensoriali per il raggiungimento dei fini pratici.

Nella lotta che si è accesa vivissima, contro il valore della legge e contro la conoscenza obiettiva in generale, si sono incontrati indirizzi diversi: da una parte, gli ultra-empiristi, per i quali non vi è niente di reale oltre la sensazione (Pearson, Mach), dall'altra il contingentismo bergsoniano e coloro che l'hanno trasformato in una specie d'intuizionismo mistico che nessuno riuscirà mai a denominare e definire perfettamente. Per tale veduta i fatti stessi appaiono come costruzioni subiettive, in quanto risultano da rapporti messi dal soggetto stesso nella realtà e in quanto assumono un particolare significato sempre in rapporto a determinate concezioni o abitudini pratiche o a determinate teorie scientifiche. Sicchè, insomma, mentre dapprima le leggi eran considerate come abitudini contratte dalla realtà, dagli ultimi anti-intellettualisti esse sono considerate come prodotti dell'abitudine, se non dell'arbitrio subiettivo: la realtà non ha nè leggi nè abitudini.

Tutte queste forme d'anti-intellettualismo accentuano, in fondo, un concetto giusto, che cioè la realtà non è una permanenza quantitativa sfornita di proprietà e di qualità nè è riducibile a uno schema di rapporti logici; dal che si può ricavare: 1°) che la legge non è un *prius* rispetto alla realtà; 2°) che non si può intendere nè la legge nè la causalità e, a rigore, nemmeno il cangiamento indipendentemente dal concetto d'azione.

Ma in che senso è da prendere l'*attività* e la *spontaneità*? Ove la spontaneità sia intesa nel senso d'un'attività svolgentesi conformemente alla sua propria natura e rappresentante la vera *specie* nella realtà, sicchè i suoi modi di manifestarsi non dipendano che dalla sua stessa natura, allora essa non contraddice al valore obiettivo della legge e anche al più stretto determinismo. Ma il guaio è che s'equivoca tra l'agire secondo la propria natura e l'agire per il *proprio buon volere*. Ora, se nell'uomo le due cose vanno insieme, esse però non sono nemmeno in esso identificabili, e tanto meno nel resto della natura. Certamente, nell'uomo qualcosa è creato dalla volontà, poichè è questa che forma in lui il carattere; ma nè la volontà si può estendere a tutto il reale, nè essa esiste nell'uomo senza presupporre qualcosa di dato, una natura, senza la quale le mancherebbe qualsiasi contenuto, nè può concepirsi altrimenti che come funzione d'un io, che non è creato da essa e che ha le sue proprie leggi costitutive. Ora, il voler considerare tutte le leggi, e quindi tutte le proprietà e i rapporti delle cose come creazione d'una spontaneità analoga alla volontà libera, è come ammettere una realtà priva di qualsiasi determinazione e appunto perciò continuamente occupata a formarsi una qualche natura. Non si può parlare di *cose* veramente esistenti, e tanto meno di cose che possano formare obietto di conoscenza scientifica, se non le si ammettono fornite di proprietà, di attributi (natura), di speciali attitudini a reagire, che non siano loro creazione. Le cose, i reali son dati e son dati in un qualche modo determinato, se no, non sarebbero neppure differenziati, cioè non esisterebbero come obietti reali, e non potrebbero esplicare forme diverse di energia. Non basta. I reali son dati anche colle loro reciproche attinenze, le quali fan parte della loro natura, sono cioè, almeno sotto qualche aspetto, necessarie a definirli: nè l'ossigeno nè l'idrogeno sarebbero quello che sono se non si tenesse conto della loro reciproca affinità chimica; qualsiasi corpo non sarebbe quello che è indipendentemente dal suo peso specifico, dal suo punto di fusione, dalla sua maniera

di cristallizzare ecc., cioè da tutti i rapporti che ha cogli altri reali. Tutte queste attinenze sono intrinseche alla costituzione propria dei reali, ma non sono una loro creazione. Fra le altre cose, ci sarebbe nientemeno da spiegare come mai tutte le innumerevoli spontaneità creatrici, che si vorrebbero vedere nella realtà, possano accordarsi nella determinazione dei rapporti reciproci in cui si manifesta la natura di ciascuno e di tutti gli elementi.

Da ciò appare come sia arbitrario il voler paragonare, a modo del Lotze, le leggi naturali alle leggi civili; poichè le prime risulterebbero allora da volontà e da intelligenze infinitamente più perfette e più meravigliosamente concordi che non siano le intelligenze e le volontà umane. Nè vale osservare col Lotze che l'accordo fra tante spontaneità è reso possibile da un fondo comune che sottostà a tutte le cose, da quell'unità che tutte le comprende in sè, dall'assoluto. Quest'assoluto, che il Lotze chiama M e del quale confessa che la ragione nulla può dire, o è un'altra parola per indicare il semplice fatto della corrispondenza che c'è tra gli accadimenti costituenti il mondo, ovvero esprime una legge regolatrice di tutti i fatti, un vincolo con cui tutte le le cose sono strette e col quale non vediamo come sia compatibile la spontaneità dei reali intesa come vera e propria contingenza.

La spontaneità insomma, se non s'intende come conformità alla propria natura, non è ammissibile come fondamento di leggi. Del resto s'intende bene come si sia arrivati a concepire la spontaneità come essenza della realtà e come origine delle leggi. Poichè nella conoscenza delle natura bisogna arrestarsi a certe leggi che possono essere soltanto constatate e di cui non si può dare alcuna giustificazione, si è tratti a considerarle come qualcosa che la realtà da sè stessa produce. Ora, il fatto che certe leggi non possono esser dedotte e che non si possa dimostrare perchè la realtà sia fatta così e non così, e sopratutto perchè si notino certe differenze, e precisamente quelle e non altre, questo non è affatto una ragione per dichiarare contingenti le leggi, quasi che le pro-

prietà reali su cui esse si fondano siano espressione dell'arbitrio della realtà stessa. L'unica conclusione che se ne può ricavare è che, pur non essendovi una necessità logica (apprensibile dalla mente umana) per cui si possano giustificare e dedurre tutte le determinazioni originarie, elementari della realtà, debba ciononondimeno esservi qualche ragione di convenienza, di armonia, di ordinamento finale che noi possiamo *indovinare*, ma non assegnare in concreto. Quel che bisogna conservare della concezione qui discussa è che la realtà non è fatta per uniformarsi a leggi o archetipi esistenti fuori di lei. Le leggi sono consubstanziali alla realtà, costitutive di essa fino a darcene l'unica definizione possibile. Esse rappresentano quel che per la mente umana è intelligibile e d'altra parte sono la condizione perchè la realtà risponda a quell'ordinamento e a quel fine che noi vediamo in essa, senza scorgere la necessità che tal fine sia raggiunto precisamente con quei mezzi e non con altri, cioè mediante la costituzione che la realtà presenta e non mediante un'altra qualsiasi.

Quel che s'è detto vale anche, in gran parte, contro la concezione del Boutroux. Il concetto dell'abitudine, che è il tratto caratteristico di quest'ultima, è l'antitesi del concetto di legge; poichè 1°) un'abitudine suppone sempre un fondo, una natura data e quindi essa può rappresentare la modificazione d'una legge, ma non la creazione di qualsiasi legge; 2°) che, anche a voler ammettere il sorgere dell'abitudine indipendentemente dall'esistenza di qualsiasi proprietà, bisogna ammettere un periodo in cui la realtà, non avendo alcuna natura determinata, non si capisce come esistesse; 3°) che l'irriducibilità d'un ordine di leggi ad altro ordine se indica la formazione di qualcosa di nuovo, non è legittimo considerarla come indice della spontaneità stessa del reale, che lo avrebbe creato; 4°) che, ove la formazione d'un ordine nuovo nella gerarchia dei reali e delle leggi si consideri come un turbamento introdotto dalla realtà nell'abitudine preesistente, non si capisce come questa stessa rottura dell'abitudine presenti una regolarità e sia soggetta a leggi; tanto più se si pensa che le leggi d'ordine infe-

riore sussistono e valgono ancora in quelle d'ordine superiore; 5°) che con tal modo di considerare le leggi non trova sufficiente spiegazione la coesistenza dei varî ordini di leggi e di realtà nè l'ordinamento gerarchico che pure il Boutroux ammette fra le varie leggi.

Dal terzo punto di vista, si sogliono muovere alla validità obbiettiva delle leggi parecchie obiezioni. Si dice, anzitutto, che esse sono relative alla facoltà percettiva e intellettiva dell'uomo. Quest'affermazione nella sua prima parte, cioè per quel che riguarda l'attività percettiva, è falsa; nella seconda parte, cioè per quel che riguarda l'attività intellettiva, per voler troppo, non dice nulla. Le leggi non esprimono l'aspetto subiettivo delle percezioni, ma la natura reale dei loro obbietti, quando ne sia stato eliminato ogni elemento subiettivo: p. es. le leggi della corrispondenza tra lo stato fisico e il grado di temperatura non riguardano nè le nostre sensazioni termiche nè quelle visive o tattili determinate dal corpo secondo il diverso stato fisico, ma riguardano il rapporto fra la temperatura, in quanto è misurabile, cioè in quanto è qualità obiettiva della materia, e lo stato diverso di coesione delle particelle di quest'ultima, anch'esso obiettivamente misurabile.

D'altra parte, il dire che ogni legge è vera solo relativamente al pensiero è un dir nulla, perchè val quanto dire che ogni conoscenza, per esser vera, dev'esser conoscenza. Quando si vuol sostenere che il pensiero, solo e appunto perchè tale, non può raggiungere la realtà, allora non si vede che valore abbiano tutte le obiezioni mosse alla validità della legge naturale, perchè queste stesse obiezioni non possono rappresentare che una correzione, fatta dal pensieso, dei rapporti prima stabiliti fra il pensiero stesso e la realtà. Si veda, p. es., in quali paralogismi s'impiglino coloro i quali cercano di mostrare l'impossibilità in cui si trova qualsiasi legge di rispecchiare la natura propria della realtà. Il Pearson,[1] per mostrare la non ri-

[1] *Grammair of science*, 2 ed., London. 1900, p. 83.

gorosa validità della seconda legge della termodinamica, si riferisce ad alcune osservazioni già fatte dal Maxwell. La legge dice che, dato un sistema chiuso che non permetta nè mutamento di volume nè passaggio di calore e in cui temperatura e pressione siano dovunque identiche, è impossibile produrre un cambiamento di temperatura o di pressione senza consumo di forza. Ora, osserva il Maxwell, questa legge è vera finchè si ha a che fare con masse, giacchè, per sè prese, le singole molecole si muovono con velocità nient'affatto uniforme. Supponendo pertanto che il sistema sia diviso in due porzioni, A e B, da una parete che le lasci comunicare per un piccolo foro e che un essere (demone di Maxwell), capace di vedere le singole molecole, apra e chiuda questo foro in modo da far andare le molecole più veloci da A a B e quelle più lente da B ad A, s'avrà l'elevazione della temperatura di una parte rispetto all'altra, senza consumo di forza e quindi in contraddizione alla 2ª legge della termodinamica. Il Pearson chiama questa « a good instance of the *relativity* of natural law » e si fa un pregio di riferire per esteso il prezioso passo di Maxwell. Ma non occorre essere grandi scienziati per accorgersi che nell'esperimento escogitato dal Maxwell viene a esser messa maggiormente in luce la validità della seconda legge della termodinamica: 1⁰) perchè v'è consumo di energia (apertura e chiusura del foro): 2⁰) perchè la chiusura del foro determina in sostanza due sistemi, cioe una condizione diversa da quella contemplata nella legge suddetta, sicchè insomma si vengono a paragonare fra loro non due diverse parti d'uno stesso sistema, ma due sistemi distinti; 3⁰) perchè l'esperimento parte dal presupposto d'un sistema in cui non sono verificate le condizioni ideali in cui la legge è assolutamente vera; chè se tutte le molecole avessero nel sistema l'identica velocità, se fosse insomma realizzato il caso tipico, allora la legge sarebbe assolutamente vera. — Nè è questo il solo esempio delle inutili sottigliezze sofistiche con cui si cerca da molti di porre in dubbio la solidità delle leggi scientifiche. Quando si vedono uomini come il Poincaré affermare che sia la stessa

cosa dire che la terra si muove o dire che *è comodo* ritenere così, quasi che il movimento, sol perchè è relativo, non possa distinguersi se sia reale o illusorio, o uomini come il Duhem affermare con tutta serietà che non è vero essere la superficie dei liquidi necessariamente orizzontale, per il fatto che vicino alle pareti del vaso la capillarità agisce da forza perturbatrice; allora c'è da confortarsi, pensando che la scienza non ha troppo da temere da certe elucubrazioni.

È un fatto che le teorie, in quanto punti d'incontro di molteplici generalizzazioni riferentisi ad un sistema di fatti, non possono non implicar delle ipotesi più o meno capaci di verifica. Ma anzitutto bisogna distinguere fra le cosidette *ipotesi di lavoro*, le quali in realtà non hanno altro scopo che di agevolare la ricerca, pur avendosi conoscenza del loro carattere provvisorio e strumentale da quelle che hanno vero e proprio carattere e intento esplicativo, anche se manchino ancora di verifica. Queste ultime ipotesi sono sempre tali da rispondere, almeno entro certi limiti, alla natura dei fatti, e da esser costruite secondo leggi logiche. Il loro grado di certezza può andare da un massimo a un minimo; e noi abbiamo dei casi in cui questo massimo è stato raggiunto, com'è quello della teoria acustica, la quale ha ricevuto la sua più completa conferma sperimentale quando si è riusciti, p, es. per mezzo della sirena, ad ottenere artificialmente, producendo un determinato numero di vibrazioni, il suono corrispondente. Tali ipotesi, una volta accertate, diventano teorie che non son più sostituibili; il che prova che la teoria non è per sè stessa qualcosa di puramente convenzionale.

Certo, accade spessissimo che a una ipotesi se ne sostituisca un'altra: così alla teoria ottica della *emissione* di Newton si sostituì prima quella delle *oscillazioni* di Huyghens e di Fresnell e poi quella delle *onde elettriche* del Maxwell. Ma anche in queste sostituzioni sono seguiti criterî e sono rispettate esigenze che dimostrano nell'ipotesi il tentativo di approssimarsi sempre di più all'ideale, che è la corri-

spondenza perfetta alla realtà. Un'ipotesi viene abbandonata solo perchè vi si rivelano delle contraddizioni, oppure un'incapacità a spiegare una categoria di fatti prima non presi in considerazione o spiegati in un modo poi rivelatosi falso.

Del resto, anche quando una nuova ipotesi sia stata sostituita all'antica, non diventano perciò false tutte quelle relazioni dapprima fissate fra certe nozioni attinte alla realtà e determinate scientificamente. L'ipotesi riguarda piuttosto la concezione o la rappresentazione del substrato a cui sono riferibili i rapporti o le leggi come sue maniere di comportarsi in date condizioni. I fenomeni luminosi si son fatti dipendere prima da un'emissione di particelle luminose, poi da oscillazioni eteree, poi da onde elettriche ; in altri termini, il substrato dei fenomeni luminosi è stato considerato prima come materia animata da un movimento di traslazione, poi come una sostanza imponderabile, fornita di speciali caratteri, e oscillante traversalmente e periodicamente, poi come energia elettrica trasferentesi in modo speciale (danza di elettroni). Ma le leggi della riflessione, della rifrazione, della polarizzazione, dell'interferenza ecc. rimangono e rimarranno certe, qualunque sia l'ipotesi intorno alla natura ultima del fenomeno luminoso.

Spesso le ipotesi centrali di una teoria sono sorrette da ipotesi sussidiarie che servono ad eliminare le apparenti contraddizioni alle leggi principali. E anche da questo si è voluto desumere il carattere approssimativo della conoscenza scientifica. Ma anzitutto quest'aggiunta d'ipotesi sussidiarie non è fatta senza criterî di ordine logico nè è senza limiti. In secondo luogo, essa rispecchia la costruzione complessa della realtà ed è resa necessaria dall'incontro di parecchie azioni causali. E, d'altra parte, è evidente che la legge non può trovare applicazione precisa se non quando siano date le condizioni, per così dire, ideali, per la produzione dei fenomeni. È naturale, p. es., che non possa verificarsi la legge di Mariotte se non quando il gas è nel suo stato che si dice perfetto, cioè il più lontano da quello liquido.

Non si vede come lo spirito potrebbe esercitare una qualsiasi azione sulla realtà empirica, circoscrivendola, sottoponendola a leggi, se la realtà non gli offrisse nessun addentellato, nessun termine di riferimento per l'esplicazione dei processi conoscitivi. È certo che possono darsi considerazioni e modi di vedere diversi rispetto allo stesso oggetto: ma ciò non potrebbe accadere se l'oggetto non presentasse aspetti diversi, tra cui lo spirito conoscente possa avere una certa libertà di scelta. Quando si pretende che la conoscenza sia creazione del soggetto, non solo si sfigura la natura della conoscenza, ma non si rende ragione del sorgere e dell'esplicarsi di questa conoscenza in un modo determinato. D'una realtà non si può parlare se non in quanto essa ha una natura propria, poichè ciò che muta radicalmente, senza che contenga nulla di fisso non è afferrabile dall'intelligenza e non ha consistenza di sorta. Che si riesca e non si riesca sempre a determinare le leggi che esprimono la natura propria degli obbietti, il fatto è che tali leggi devono esservi, altrimenti bisogna negare che vi sia una realtà e un obietto possibile di conoscenza.

Parlando però d'una natura propria della realtà, senza la quale non avrebbero significato le leggi, parrebbe che si dovessero considerare i reali come definibili per sè presi, come qualità isolate. Ciò non è, perchè la natura di ciascun reale si rivela nei rapporti in cui esso è cogli altri reali, sicchè non è definibile che per via di questi rapporti. Ma d'altra parte le relazioni presuppongono necessariamente i termini. Da quest'antinomia non s'esce se non considerando le cose come fornite della capacità di contrarre dei rapporti. La realtà è definibile come un sistema di centri variamente coordinati fra loro.

Ciò su cui occorre insistere è che quando sia concepito il cangiamento come qualcosa di assoluto, prescindendo da ogni considerazione di ordine, di regolarità, di costanza sembra risulti impossibile affermare l'essere e il non essere di nulla. Il cangiamento in generale si presenta come un caso di violazione del principio della non equivalenza dell'essere e non

essere. Il principio di causa ha l'ufficio di eliminare la contradizione tra i momenti successivi, ristabilendo in qualche modo la continuità, la coerenza, l'identità presa non più nel senso di pura ripetizione, ma come *equivalenza*. Il principio di causa insomma se non è riducibile al principio di non contradizione, quando questo sia preso nel senso formale, risponde alla stessa esigenza costitutiva di tale principio, quando questa si fa valere nel dominio dei cangiamenti. Si può dire anche, se si vuole, che il principio di causa è l'applicazione del *principio di ragione* ai fatti che accadono nel tempo. Non va dimenticato in ogni modo che il principio di ragione esprime la forma generale del pensiero, dell'esigenza logica, onde s'indentifica con l'esigenza della giustificazione, comunque poi questa avvenga.

VIII.

LA CONOSCENZA STORICA

I.

Interesse storico e interesse teorico.

L'interesse conoscitivo può esser rivolto alla costatazione dei fatti quali sono accaduti, e può esser rivolto alla determinazione dell'universale (*tipo* o *legge,* uniformità), di ciò che essendo ripetibile rende possibile la previsione. I due interessi rispondono a due inclinazioni della mente, per cui o si cerca il fatto, ovvero si cerca l'idea generale e la « formula ».

La conoscenza storica implica tanto nel soggetto che apprende quanto in quello che narra un complesso di condizioni psicologiche speciali, e quasi direi un tipo di mentalità che dev'esser preso in considerazione. Tra le condizioni merita di esser ricordata l'attitudine a cogliere e ad interessarsi per ciò che è concreto; più che i nessi spogliati di ciò che è contingente e particolare (nessi astratti ed universali), sono le numerose attinenze di fatto, in quanto mezzi di coordinazione, che principalmente fermano l'attenzione. Mirando a cogliere il concreto o il determinato, la conoscenza storica si trova spesso di fronte a ciò che continuamente muta e si svolge. Se si può ricercare l'origine di un obbietto e seguirne lo sviluppo, coll'intento di determinarne esattamente la natura, si può ricercare il divenire di un obbietto, coll'intento di conoscerne puramente e semplicemente i nessi, per poterlo poi allogare in una serie che ne agevoli il ricordo o la comprensione. Si può sentire il bisogno di essere esattamente informati sul passato di una so-

cietà, di un' istituzione, prescindendo da ogni considerazione dell' importanza che una tale conoscenza può avere, per determinate concezioni teoriche; si può trar diletto dalla conoscenza della storia greca e romana, senza aver l' intento di conoscere quali leggi sociologiche sia possibile ricavare da tale notizia, e senza aver neanche l' intento di rintracciare analogie e corrispondenze tra la vita nostra e quella dei popoli antichi. Non già che le due forme di conoscenza — conoscenza storica e conoscenza teorica — siano da concepire necessariamente e sempre indipendendenti: è frequente il caso anzi che esse rappresentino due stadii o momenti del processo conoscitivo (la conoscenza di tutti gli avvenimenti svoltisi nel passato in date condizioni finisce per metter capo ad una ricostruzione teorica della natura della società antica); ma è certo che l' interesse prettamente storico può esser distinto da quello teorico, e che vi può esser prevalenza dell' uno rispetto all'altro.

Rimane fermo pertanto che la conoscenza dei fatti, prescindendo da ogni possibilità di universalizzazione, risponde a una tendenza naturale della mente, e ne è prova questo, che ogni racconto, il quale miri ad estendere l'orizzonte del tempo in cui viviamo, connettendo il presente col passato, suscita il più vivo interesse nell' uomo colto come nell' uomo incolto, nel giovane come nel vecchio. Anzi, quanto più la mente si trova per così dire in uno stato di ingenuità, tanto più si interessa delle narrazioni dei fatti essendo tratta a considerare (o a desiderare di considerare), come realmente accaduto, ciò che poi è soltanto inventato.

È noto che nelle epopee nazionali l'azione, sia pur fantastica in tutto o in parte, è veduta, «sentita» e rappresentata, nella vita storica della nazione. Il Sigurd, ancora mitico, dei canti epicolirici dell' Edda, divenuto nei Nibelunghi eroe di una grande epopea, funziona come eroe storico, in un ambiente storico, nè più nè meno che in quello o in altri proemi Etzel, Dietrich, Ermenriche, che pur sono l'Attila, il Teodorico, l'Ermanarico della storia. Anche là dove, come nel politeismo l'epos narra fatti di divinità,

questi sono concepiti e veduti storicamente, non solo a somiglianza della storia umana, ma anche in continuità con questa; nazionali sono gli dei come nazionali sono gli eroi.[1]

Del resto chi non ricorda il godimento che anche oggi dànno, specie in certe età e in certe circostanze, i racconti di viaggi, di avventure, di vicende, di splendori, di prodezze, di agguati, le decrizioni dei costumi e così via?

La conoscenza dei nudi fatti può esser destituita di qualsiasi valore solo quando i fatti si presentano isolati, sconnessi, nel qual caso, possono anche difficilmente esser ricordati. I fatti però costituenti l'obbietto della conoscenza storica, a qualunque grado e in qualunque forma questa si voglia considerare, sono sempre disposti in una serie; o si riferiscono allo svolgimento dell'individuo stesso che ricorda, e in tal caso acquistano significato per ciò che servono come punto di ritrovo, per una ricostruzione del proprio passato o di quello della propria famiglia; o si connettono con la storia della società in cui si vive, e allora servono a far comprendere ciò che può toccarci più o meno direttamente da vicino; ovvero, infine, trattandosi di fatti del mondo esterno, servon a metter sott'occhio l'origine e l'evoluzione del mondo, il che non può non suscitare in noi una curiosità viva e ad un tempo legittima. Quello che preso per sè appare insignificante, considerato alla luce di tutta la storia dell'individuo, del gruppo sociale, della specie vivente e finanche del mondo fisico, acquista pregio in quanto contribuisce all'intelligibilità dell'obbietto preso in considerazione. Ed ecco come l'epopea, in quanto narrazione poetica di cose memorabili, in quanto connessa con la considerazione storica, da un canto prende le mosse da quei fatti che sopravvivono nella memoria dei popoli, specie nelle età preistoriche (fatti guerreschi), e dall'altro può alimentarsi anche di concetti mitici, quando appunto il mito, svanita la significazione primitiva, venga confuso coi ricordi di origine storica. L'epopea

---

[1] Vedi COMPARETTI, *Il Kalevala*, Roma, 1891.

così finisce per adempiere per le età primitive le stesse funzioni, che compie la storia nelle età civili.[1]

Dato il legame che intercede tra esistenza e posizione nella serie temporale, s'intende come si dovesse pensare al tempo quale mezzo di caratterizzare la cognizione storica. Si disse, infatti, che essa ha per obbietto i fenomeni che si svolgono nel tempo in modo da formare una serie, la quale però come il tempo stesso, è unica, non ripetibile; quei fenomeni cioè, si volle dire, che da una parte, essendo imprevedibili, non possono essere derivati da leggi e dall'altra sono cosiffattamente singolari ed individuati che ufficio dell'attività conoscitiva può essere solo quello di rintracciare le coordinate, che valgano a fissarne nello spazio e nel tempo gli elementi. Si aggiunse poi che in virtù del legame in cui i fenomeni costituenti la materia della considerazione storica si trovano nel tempo, questo non appare più forma vuota, e per così dire indifferente al contenuto, ma assurge al grado di causa in quanto il successivo presenta certe proprietà soltanto perchè vien dopo un certo antecedente, soltanto perchè occupa quel dato posto nella serie temporale. Ciascun fatto od obbietto, da tal punto di vista, riesce ad avere una spiegazione sufficiente ed una giustificazione valida solamente se messo in rapporto con tutti gli antecedenti. Dal dire questo al dire che l'aspetto storico delle cose coincide con l'aspetto evolutivo non vi era che un passo e infatti l'essenza della storicità fu posta nel divenire, nell'evolversi, nel farsi.

II.

L'accertamento dei fatti nella storia della natura e nella storia umana.

In ogni modo a qualunque grado e sotto qualunque forma si voglia considerare, la conoscenza storica in tanto

---

[1] RAJNA, *Le origini dell'epopea francese*, Firenze, Sansoni, 1884.

è possibile in quanto risulta da una cernita tra i fatti, che vengono narrati con criterii e da punti di vista determinati (variabili naturalmente secondochè variano gli oggetti a cui la conoscenza storica si riferisce) e in quanto gli stessi fatti vengono inquadrati sempre in una serie, la quale poi naturalmente esprime una forza o una combinazione di forze esplicantisi in condizioni più o meno variabili nel tempo.

Perchè la conoscenza storica assurga al grado di conoscenza scientifica occorre che la determinazione e la spiegazione dei fatti siano sottoposte a determinate regole, in modo che ne risulti quella specie di prova che dà la certezza, generando persuasione e appagando la mente nelle sue esigenze razionali. Di qui i due compiti di ogni elaborazione scientifica dell'aspetto storico, quello di fissare i fatti realmente accaduti e quello di indicarne le cause.

Poichè la conoscenza storica non può essere immediata e intuitiva, non potendo il passato divenire obbietto di osservazione diretta, deve essere per sua natura inferenziale. Si tratta di vedere ora in che si distinguono i procedimenti inferenziali, secondochè vien preso in considerazione l'aspetto storico del mondo della natura, ovvero quello del mondo umano.

In tesi generale si può dire che l'accertamento dei fatti accaduti nel mondo fisico si ha fondandosi su leggi generali o su nessi di fatti resi al più alto grado saldi dall'esperienza, ovvero riconosciuti validi in forza di una necessità intrinseca.

Gli astronomi sono giunti a determinare la fase di sviluppo a cui si trovano le varie stelle, fondandosi principalmente sulla qualità, sull'estensione, sulla chiarezza delle linee spettroscopiche, sul colore della luce stellare, sui risultati dell'osservazione per mezzo della fotografia, ecc. I Geologi hanno finito per riconoscere nei vari strati che compongono la parte esterna della superficie del pianeta che abitiamo i documenti di una storia molto antica, della quale col sussidio della Paleontologia si possono fissare nelle loro linee

generali le epoche caratterizzate da mutamenti dapprima prodottisi anche catastroficamente e poi con lentezza ed uniformità maggiori (es. il metamorfismo delle rocce), sempre però secondo leggi determinate, e propriamente secondo quelle leggi che anche al presente regolano i fenomeni fisico-chimici, onde fu possibile qualche volta riprodurre sperimentalmente l'andamento di certi fatti geologici. Si potè risalire ad un periodo remotissimo in cui la superficie del globo fu costituita di rocce fuse analoghe alle lave vulcaniche e ricostruire le fasi successivamente attraversate in conseguenza della irradiazione del calore nello spazio circostante (donde le modificazioni di struttura e di forma) e dell'azione esercitata sulla terra da altri corpi, specialmente dal sole, sotto forma di attrazione e di irraggiamento calorifico e luminoso (donde i fenomeni della circolazione dell'acqua, dei movimenti atmosferici, le diversità dei climi ecc.).

I biologi anch'essi hanno dovuto ammettere che di ciascun gruppo di esseri viventi è possibile ricostruire la genealogia, fondandosi sul materiale conservato negli strati terrestri, per quanto questo contenga grandi lacune. I Paleontologi presentano già come sicuri risultati delle loro indagini 1° che nelle epoche anteriori vissero tipi di animali e di piante differenti da quelle che vivono al presente; 2° che appaiono tanto maggiori le differenze, quanto più il confronto si stabilisce tra forme vissute in tempi molto lontani tra loro, in modo che negli strati più recenti la Fauna e la Flora presentano le maggiori somiglianze con quelle attuali. Il mondo organico considerato sì nel suo insieme, che nei gruppi di cui resulta, ha così una storia che rappresenta oggi il principale mezzo d'interpretazione delle molteplici forme viventi. Nello stato attuale della scienza, ed anche in base al concetto che oggi è lecito formarsi della divinità, è da escludere l'ipotesi che le specie viventi abbiano avuto un'origine extra naturale. Ogni nuova forma organica prende origine — qualunque ne siano le condizioni e le ragioni determinanti — da una forma organica antecedente. Riconosciuta dai biologi odierni come prematura o vana ogni speculazione sull'ori-

gine della vita, ciò che realmente può formare oggetto di studio e di ricerca è il complesso delle modalità e delle condizioni in cui l'evoluzione, o se si vuole la produzione di nuove forme si è compiuta e tuttora si va compiendo. Dacchè Lamarck enunciò la verità che l'origine delle specie è da considerare un fatto naturale e Carlo Darwin formulò la teoria dell'origine delle specie viventi per selezione naturale nella lotta per l'esistenza, la dottrina dell'evoluzione, comunque variamente modificata — e combattuta — si è imposta alla considerazione degli scienziati. Mediante l'osservazione diretta prolungata di molte generazioni di specie organiche allo stato di natura e l'applicazione dei procedimenti sperimentali all'indagine biologica, si credette di cogliere sul vivo, e quasi di sorprendere, il generarsi di nuove forme viventi da quelle esistenti.[1]

L'uomo doveva necessariamente formare oggetto di considerazione storica per quel che presenta di caratteristico,

---

[1] Fatta la distinzione tra specie elementari e specie sistematiche, le quali sarebbero degli aggruppamenti più o meno artificiali, si afferma che le specie vere e proprie (specie elementari), dopo essere rimaste immutate per periodi lunghissimi, ad un dato momento si troverebbero in uno stato speciale che si potrebbe dire di *sviluppo*, in quanto diverrebbero capaci di produrre di seguito, e spesso in gran numero, forme nuove, punti di partenza di nuove specie. Siffatti periodi di stabilità e di mutabilità s'alternerebbero con maggiore o minore regolarità; e le molte specie elementari che spesso vien fatto di osservare rappresenterebbero i resti di gruppi primitivi molto più considerevoli. I fattori della lotta per l'esistenza e della selezione contribuirebbero in misura non precisabile a determinare la vittoria e persistenza di determinate specie elementari. Un fenomeno che merita di fissare l'attenzione è la frequente ripetizione di mutazioni diverse precedenti però in uno stesso senso; il che deporrebbe per l'azione di una sola causa. Una qualità rimarrebbe latente per un certo tempo e diverrebbe attiva solo a lunghi intervalli. Le variazioni brusche poi non sarebbero state mai maggiori di quelle che appaiono ora sotto i nostri occhi; si farebbero risalire a un migliaio le mutazioni necessarie per la spiegazione dell'organizzazione completa delle forme più elevate. Ammettendo che trenta o quaranta milioni di anni siano decorsi dall'inizio della vita, gl'intervalli che hanno separate due mutazioni successive dovettero essere di secoli o anche di migliaia di anni. Infine i documenti paleontologici s'accorderebbero con la teoria delle mutazioni. Gli sciami (per adoperare l'espressione del De Vries) di specie e di varietà si succederebbero come tanti piani sovrapposti, collegati dai tronchi principali. Un piccolo numero di linee dominanti si estenderebbero attraverso numerosi periodi geologici, mentre la grande maggioranza delle branche laterali rimarrebbe circoscritta al proprio piano.

in confronto di ogni altro essere vivente. Il mondo umano sovrappostosi al mondo della natura, da un canto, risulta di istituzioni, le quali hanno fondamento e contenuto essenzialmente storici (istituzioni politiche, religiose, sociali, giuridiche, culturali ecc.), e dall'altro va acquistando consistenza nel lungo succedersi di secoli attraverso un complicato intreccio di aspirazioni, di passioni e di interessi: complicato intreccio che ha sempre attirato l'attenzione di chiunque, riferendosi al passato cerca d'intender meglio il presente. E da tal punto di vista occorre distinguere quella forma rudimentale di storia umana che ci viene fornita dall'Antropologia e dall'Etnologia, nella quale predomina l'uniformità e l'elemento prevedibile per l'azione diretta che sulle manifestazioni dell'attività umana esercitano le condizioni fisiche, le necessità vitali, le esigenze di uno stato sociale elementare ecc., e la storia propria dei popoli che hanno già raggiunto lo stadio della civiltà e della cultura.

La storia propriamente detta, mentre ha per teatro una piccola parte della superficie del globo occupa un tempo brevissimo in confronto dei periodi geologici.[1] Vi sono forze che agiscono in modo persistente sull'evoluzione umana; il fattore della razza come quello dell'ambiente fisico, pur essendo di origine antestorica, seguitano ad essere operativi durante il periodo storico. In ogni modo la storia umana è la ricostruzione di tutti quei fatti ed istituzioni che, succedendosi nel tempo, hanno reso possibile lo sviluppo della civiltà e della

---

[1] Fu osservato da alcuni che uno dei fenomeni che colpiscono maggiormente i lettori di storia sta nella costante accelerazione degli svolgimenti sintetici di ogni natura, a misura che ci allontaniamo dalle epoche primigenie; sta nella sempre maggiore brevità di quei periodi costruttivi o elaborativi di cose nuove, che un tempo duravano più secoli e suggerivano al poeta latino il pensoso: *mortalis aevi spatium*. Si può caratterizzare come si vuole il fenomeno (progresso, moto uniformemente accelerato ecc.) ma è certo che quelle mutazioni generali di pensieri, di abitudini, di legislazioni, di vita civile che nell'evo antico richiedevano dieci generazioni di uomini, si compirono più tardi in un secolo, e, venendo più presto a noi, in cinquanta anni, od in trenta. Uomini ed eventi esercitarono nelle prime epoche della umanità una azione così passeggera e così lenta che quasi non si avvertiva. A misura che con la tradizione e con l'esperienza si vennero accumulando nuovi tesori di energia, fu richiesto minor tempo per le mutazioni e i progressi in ogni campo della vita storica e civile.

cultura, onde non è da meravigliarsi che nota essenziale o costitutiva della storicità di un fatto sia il suo significato sociale e il grado di efficacia che ha esercitato su tutta l'evoluzione spirituale umana. Data la ripercussione che hanno le istituzioni politiche, religiose ed economiche in tutti i campi della vita umana, e data l'azione modellatrice che esse esercitano sulle altre manifestazioni della vita spirituale, s'intende come spesso la storia ci si presenti come la narrazione del succedersi di dinastie e di imperi, di lotte per la difesa di interessi economici o religiosi, di guerre e di conquiste: non che la vita storica di un popolo si esaurisca nei rivolgimenti politici, nelle contese religiose o nelle trasformazioni d'ordine economico, ma questi elementi servono bene come mezzi di coordinazione e spesso anche di spiegazione del complicato intreccio di fatti, funzionando da punti di rannodamento delle differenti serie.

Ogni ricostruzione storica è sempre parziale e imperfetta o perchè molti fatti sono avvenuti, specie in tempi remoti, senza lasciar traccia, o perchè, data la molteplicità dei documenti riesce pressochè impossibile conoscerli, utilizzarli e valutarli tutti. Compito della metodica storica è appunto quello d'indicare con quali procedimenti di ricerca e d'interpretazione è possibile avvicinarsi alla verità, se non raggiungerla. È qui che si delinea con la maggior chiarezza una differenza tra la considerazione storica della natura e quella dei fatti umani, differenza della quale deve esser tenuto conto, discutendo della struttura logica della cognizione storica. Mentre la ricostruzione del passato degli obbietti e dei fatti naturali si fa, inferendo direttamente, alla luce di leggi generali già stabilite, da certi fatti ora constatabili mediante l'osservazione, (tracce, indizi, resti ecc.) altri fatti che li implicano e che ne dovettero essere le cause, la ricostruzione del passato umano in molti casi non si può fare che fondandosi e riferendosi continuamente all'azione che i fatti avvenuti esercitarono sulla mente e sulla coscienza di altri individui, sia che questi fossero presenti o acquistassero per qualsiasi mezzo notizia dell'accaduto. I documenti in base a cui è

fatta la narrazione storica sono sempre un prodotto dell'attività e dell'intelligenza umana e in tanto possono divenire materia di elaborazione storica in quanto vengono appunto criticati ed interpretati, tenendo conto di codesta loro natura, e in quanto, eliminate, mediante i necessari accorgimenti, le cause di errore e di falsificazione, vengono ridotti a manifestazioni, più o meno trasparenti, della verità. Le *fonti* (*opere, atti* o *monumenti, fonti storiche* o *non storiche*) sono appunto il complesso dei segni attraverso cui con occhio critico (determinandone, come si dice, l'*autenticità* e l'*autorità*) cerchiamo di leggere l'impressione o l'azione che i fatti esercitarono su individui simili a noi. Coll'accertamento dei fatti e con la determinazione esatta del posto che occupano nella serie degli eventi s'inizia la vera e propria ricostruzione del passato e per ciò l'elaborazione logica in cui sta il nerbo della cognizione storica.

Rimangono dunque fissati questi punti: 1°) La cognizione storica ha un intento particolare, in quanto è rivolta all'accertamento dei fatti come si sono succeduti nel tempo. 2°) La cognizione storica non può essere limitata ai fatti propriamente umani, ma si estende a tutta la natura fisica. Tanto la natura quanto lo spirito se sono argomento di indagine teorica, ogni volta che sono scoperte le relazioni più generali esistenti tra gli elementi e gli obbietti, formano argomento di considerazione storica ogni volta che è studiato il divenire, il succedersi degli accadimenti. 3°) Se vi è una storia della natura come vi è una storica dell'uomo, ciascuna storia però presenta caratteri particolari. I procedimenti d'indagine non possono essere identici nei due casi, trattandosi di due realtà differenti. La storia umana è fatta dall'uomo, il quale fornito di consapevolezza di intelligenza, di volontà, non può agire che proponendosi dei fini, concependo dei disegni, se pure i fini, i disegni spesso non sono realizzati secondo la previsione che ne è fatta. La storia umana poi narrata in un tempo posteriore, è ricostruita, fondandosi sulla visione che dei fatti ebbero quelli che primitivamente li osservarono. La ricostruzione storica

umana se è agevolata dal fatto che essa non si riferisce a qualche cosa di estraneo all'uomo, ma sempre a ciò che l'uomo è, fa o pensa, è resa difficile da questo, che le azioni umane sono conosciute sempre attraverso la conoscenza che ne ebbero altri uomini, conoscenza che non si ha garanzia sufficiente che fosse fedele, vera e genuina.

Il che poi non depone in favore dell'opinione che la storia umana sia necessariamente una ricostruzione subbiettiva, in guisa che non sarebbe a parlare di verità storica nel senso di adeguazione della mente ai fatti come realmente accaddero. L'uomo dispone di un potere critico sufficiente per sceverare nel maggior numero dei casi il vero dal falso anche nel campo storico. Certo vi sono casi in cui l'accertamento dei fatti, come si diceva, presenta difficoltà non facilmente superabili, ma è da escludere che nei casi ordinari di una verità obbiettiva non si possa parlare. Si conceda pure che l'influsso del ricercatore si rende inevitabile sia nel circoscrivere il campo della indagine storica, sia nel distribuire la materia col determinare il valore di ciascun elemento o fattore: si conceda pure che nessuna ricerca storica può essere iniziata e condotta a termine senza che sia fatto qualche assunto intorno allo scopo da conseguire o al termine da raggiungere: ma si dovrà sempre riconoscere che col determinare il particolare punto di vista da cui è considerata la materia storica, non si ha necessariamente il proposito di alterare o falsare i fatti. Non si nega che in realtà questo o quel narratore possa essere guidato da preconcetti o da particolari interessi da difendere, ma rimane sempre vero che si tratta d'errori o di deficienze individuali facilmente riconoscibili. Nessuno nega che la storia di un'istituzione umana può essere fatta da particolari punti di vista, ma ciò non vuol dire che non sia possibile sottoporre ad esame ed a critica le varie concezioni, in ciò che esse possono avere di eccessivo, di esclusivo, per giungere ad una interpretazione adeguata dei fatti. Questi non potettero svolgersi che in una certa maniera: ora è del tutto arbitrario affermare che la mente umana non disponga di mezzi adeguati per stabilire i fatti come realmente si svol-

sero. L'opera del ricercatore può essere sommamente difficile in certi casi, ma non è impossibile. Lo storico appunto quale ricercatore della verità non deve essere confuso col propagandista, coll'apostolo, anzi dirò con l'individuo che nel campo pratico può appartenere ad un partito, ad una chiesa, ad un certo indirizzo. Tale individuo assume sempre un atteggiamento appreziativo degli eventi in quanto ha particolari interessi da far valere (sinceramente, onestamente, s'intende), interessi che possono trovarsi in contrasto con altri interessi, senza che sia possibile dirimere la controversia, stabilendo nettamente il dritto e il torto di ciascuna parte. Il ricercatore sincero della verità deve invece prescindere da ogni valutazione intesa nel modo indicato: egli si trova, o almeno deve elevarsi, al di sopra della controversia: solo a questa condizione può stabilirne i termini e determinare anche il pro e il contro. Dire che un tale atteggiamento è impossibile equivale ad escludere la possibilità di conoscere o accertare i fatti e i loro rapporti di dipendenza, senza lasciarsi offuscare la vista da passioni; il che poi vuol dire escludere la possibilità di quella forma elementare di critica per cui si distingue quel che è o fu, da quel che si vuole o si voleva, da quel che si desidera o si poteva desiderare. Il carattere proprio del ricercatore è in questo, che egli è in grado, con l'intelligenza, di elevarsi al di sopra degli interessi in lotta.

L'atteggiamento valutativo può manifestarsi nella scelta dell'argomento od anche nell'intendimento della trattazione, ma da tal punto di vista figura come un antecedente della ricerca. Dal momento che è iniziata la vera trattazione e che la ricerca ha esecuzione, ogni altro interesse, per l'amor della verità, deve essere bandito. L'assumere come guida il significato, la importanza che certe azioni umane hanno potuto acquistare, spesso per uno strano concorso di circostanze, può essere causa dei maggiori errori; non è in tutti i casi condizione favorevole per una adeguata interpretazione dei fatti umani. Del resto la stessa determinazione del significato che gli eventi potettero assumere deve essere fatta con rigore e precisione, non già ispirandosi a preconcetti e a

interessi. Anche quando il significato è assunto come principio regolativo esso costituisce sempre un antecedente della ricostruzione storica, ma non ne rappresenta mai l'essenza.

III.

La struttura logica della cognizione storica e di quella teorica.

Fissati questi punti vediamo ora se dalla diversità del compito e dell'intendimento della conoscenza storica, in confronto di quella teoretica, consegue una struttura logica differente nei due casi. Pensatori come il Rickert, e in parte lo Xenopol sono d'avviso che le scienze storiche hanno una logica loro propria, in quanto, dovendo fissare logicamente l'individuale, il singolare, ciò che non si ripete, non possono rientrar negli schemi della logica comune. Notiamo subito che la logica a cui s'allude è la logica che prende le mosse e si svolge dalla considerazione dei rapporti di sussunzione tra i concetti, dalla considerazione del rapporto di estensione dei concetti stessi: ora in verità non si può dire nè che il rapporto di estensione riesca a dar ragione di tutti i processi logici che si trovano realizzati in qualsiasi gruppo di scienze, comprese quelle teoriche, nè che i migliori logici di ogni tempo, a cominciare da Aristotele, abbiano escluso dal campo della logica la considerazione di ogni altro rapporto che non sia quello di inclusione dei concetti. Basta ricordare l'importanza che fu attribuita sempre alla relazione di dipendenza ed allo sviluppo che in tempi recenti ebbe la logica dei relativi per convincersi che presentare la logica comune come intesa esclusivamente a costruire piramidi di concetti cementati tra loro soltanto dai rapporti di sopra e sottordinazione, è falsare la storia. Ma lasciamo per ora queste considerazioni, e vediamo se e fino a che punto la cognizione storica, avendo per obbiettivo l'individuale e singolare, sia intessuta di elementi logici speciali.

La storia non si limita a constatare semplicemente il particolare e il differente e quasi ad indicarlo, ma cerca di determinarlo logicamente, e il fatto caratteristico del sapere storico che assurge al grado di scienza è proprio questo, che tende a dare a ciò che a prima vista si direbbe refrattario ad ogni elaborazione logica una forma logica. Compito della scienza storica è, infatti, definire l'individuale, renderlo intelligibile mediante la costruzione del relativo concetto, e insieme indicare le cause che hanno reso possibile la esistenza dell'individuale stesso: ora è chiaro che tanto la definizione quanto la determinazione delle cause dell'esistenza non possono esser fatte che da un punto di vista universale valido per tutti gl'individui pensanti, e ovunque si ripetano le medesime condizioni. Se la definizione dell'individuale e del singolare è ottenuta criticamente, non può non risultare di elementi universali nel senso che, indicando le note essenziali e costitutive di un'individualità, di qualunque grado e forma questa venga concepita (che sia cioè una persona, una collettività, un'istituzione o una forma di società, di governo ecc.), si vengono necessariamente a porre in luce quelle relazioni che non possono non avere un significato e una portata universale. Il fatto che certe determinazioni e certe relazioni non si riscontrino nella realtà che una volta sola non toglie nulla al loro valore intrinseco quando vengano per sè prese. L'importante è vedere se le stesse determinazioni resistano a questa prova tendente ad esprimere la loro natura essenziale: *dato che si ripetano le medesime condizioni* e che la medesima coincidenza pure abbia luogo, accadranno o non accadranno gli stessi fatti? Ognuno vede che se veramente la definizione del singolare e del differente è adeguata, in quanto enuncia i tratti essenziali, la risposta non può essere che una sola: ripetendosi le medesime condizioni non potranno accadere che gli stessi fatti. La considerazione che è impossibile che si ripetano le medesime condizioni è di ordine secondario, perchè essa non altera in nulla la natura del concetto e non toglie nulla al suo carattere di *essenzialità* e quindi di necessità intrinseca.

Aggiungerò dippiù; l'affermazione stessa che è impossibile il ripetersi degli stessi eventi, l'affermazione relativa alla singolarità ed all'unicità dell'accaduto, sempreché sia giustificata, esprime anch'essa qualcosa di universale e quindi, per così dire, una legge. È chiaro adunque che solo risolvendo l'individuale, l'unico ecc. in elementi universali si può iniziare il processo di elaborazione scientifica dell'aspetto storico della realtà.

Considerando poi il concetto storico in sè stesso, si nota subito che, se si prescinde dal suo riferimento ad un obbietto singolare, il che però non ha importanza nei riguardi della logica, esso ci si presenta costituito alla stessa maniera di ogni altro concetto in modo da compiere anche un ufficio identico. In tanto si può giungere alla costruzione di un concetto adeguato di una personalità storica, di un evento o di una serie di eventi, di un'istituzione o di tutto un periodo di cultura o fase di civiltà, in quanto si arriva per prima a distinguere i tratti essenziali da quelli accidentali, contingenti e variabili e poi a determinare in che maniera ciò che è primario e fondamentale, subisca variazioni e modificazioni che non ne alterano la natura essenziale. Ora questo è appunto il procedimento che si segue ogni volta che intendiamo formarci il concetto di un obbietto qualsiasi. Le cosiddette scienze teoriche nel costruire i loro concetti mirano a porre in luce appunto quelle relazioni in cui si esplica la natura propria dei relativi obbietti. E l'importante è sempre e in ogni caso la cernita di quelle relazioni e di quelle proprietà o tratti che sono costitutivi e necessari, in modo che, mancando essi, viene ad essere annientato l'obbietto stesso.

Ogni indagine storica mira in ultima analisi a formare delle serie di successioni di eventi, in cui ciascuno di questi non solo si trovi allogato, ma abbia anche completa spiegazione; mentre appare emergere dagli antecedenti, appare anche fattore determinante l'ulteriore evoluzione. Le serie, se non si trovano bell'e distrigate dal complicato intreccio dei fatti accaduti, non sono nemmeno una creazione arbitraria della

mente indagatrice. Esse nella realtà sono determinate dalla permanenza di certe forze o capacità, in modo che l'allogamento esatto e preciso dei fatti in una delle serie si rivela alla coscienza di chi vuol rendersi conto dell'accaduto, come condizione d'intelligibilità.

Il rapporto dell'evento singolo a tutta la serie non può essere identificato col rapporto tra individuo e specie o tra specie e genere o anche tra fenomeno e legge, giacchè il fatto singolo non è rappresentativo del complesso-serie, in modo che questa possa essere predicata di esso, ma è *parte* reale della serie nello stesso senso in cui un organo, un apparecchio figura parte costitutiva dell'organismo. Non è la serie che è parte dell'evento come un attributo è parte di un essere, ma viceversa è l'evento che contribuisce alla costituzione della serie. Da tuttociò però non si può trarre la conseguenza di una logica speciale per le scienze storiche, giacchè da un canto il rapporto di parte a tutto o di contenuto a contenente, nel senso in cui si riscontra tra fatto singolo e relativa serie, non costituisce una specialità della conoscenza storica; la stessa cosa si osserva in tutti i complessi (totalità) costituiti di parti diverse; dall'altro è necessario tener presente che gli ordinari rapporti logici di sopraordinazione, di subordinazione ecc., date le condizioni opportune, entrano nella conoscenza storica come in ogni altra forma di conoscenza. Date le condizioni opportune, dicevamo, giacchè è facile intendere che quei rapporti potranno divenire evidenti solo quando, previa la comparazione tra serie di eventi analoghi, com'è p. es. l'evoluzione di certe istituzioni, si può giungere alla formazione di concetti di serie che presentano un grado diverso di generalità: l'organizzazione feudale p. es., essendosi prodotta in epoche diverse e in diversi popoli, non può non offrire materia alla costruzione di un concetto generale della organizzazione feudale in quanto necessariamente connessa con condizioni sociali simili; le particolarità che presenta la costituzione feudale in ciascun popolo, in ciascun paese e in ciascun periodo di tempo serviranno a costituire i concetti subordinati al con-

cetto generale dell'organizzazione feudale. Lo stesso si potrebbe dire di taluni fatti economici, della formazione dei partiti politici e così via. L'analogia e la comparazione è uno dei procedimenti più fecondi nella scienza storica, semprechè però, s'intende bene, non ci si arresti alle generalità ed alle somiglianze, ma si cerchi in che maniera, sotto quali condizioni, e con l'intervento di quali fattori, il movimento generale di un'istituzione, di una trasformazione sociale, di una lotta politica o religiosa abbia assunto aspetto e carattere particolare in un dato tempo e luogo e presso una data razza. Si dirà che far questo è fare della sociologia e non della storia; ma lasciando le etichette e badando alla sostanza, non si può negare che ogni narrazione storica in tanto ha valore, in quanto presenta il fatto individuale e particolare connesso o derivato da condizioni costitutive e permanenti, in quanto le differenze e le specialità sono ricondotte sotto il dominio di principii generali.

Del resto come dimenticare che il concetto che noi ci facciamo del passato è sempre determinato dai rapporti che riusciamo a stabilire tra esso e il presente, siano essi di somiglianza, di dissomiglianza o di contrasto? Certo vanno evitate le rassomiglianze artificiose, ma riman fermo che solo per il tramite dell'analogia possiamo giungere a penetrare il carattere e precisare l'importanza dei fatti passati, giungendo a generalizzazioni che non la cedono affatto per importanza alle generalizzazioni delle scienze teoriche. E si noti bene: un ordinamento gerarchico delle analogie, per quel che riguarda il loro significato, non può esser fatto che mettendo a prova il valore delle ipotesi suggerite dalle stesse analogie mercè quei procedimenti metodici che sono in uso nelle scienze positive, quali il metodo di concordanza, di differenza, delle variazioni concomitanti. Notava molto a proposito il Monod che, se è vero che la storia ci aiuta a comprendere il nostro tempo, è forse anche più vero che il nostro tempo ci aiuta a comprendere la storia.

Tornando ora alle serie, notiamo che la nostra mente di fronte ad esse si può trovare in due atteggiamenti differenti:

o può fare oggetto di considerazione speciale la serie nella sua totalità e quindi nella sua unità e in tal caso i vari elementi di essa sono come parti dell'oggetto unico, individuale a cui si riferirà il concetto che abbiamo l'intento di costruire: in tal caso, vogliamo dire, le parti della serie compiono press'a poco l'ufficio che compiono le varie parti di un sistema; ovvero l'interesse è in particolar modo rivolto ad un termine della serie ed allora i legami in cui questo si trova cogli altri della serie, siano antecedenti o conseguenti, servendo a caratterizzare il detto termine, figurano come elementi, del suo concetto, compiendo l'ufficio di note. Una volta però formato il concetto della serie come unità, o di una parte di essa per sè presa, mentre si potranno costruire concetti di varia generalità, si potranno questi stessi adoperare come predicati, affine di caratterizzare casi concreti e particolari.

Ciò che distingue da tal punto di vista il *concetto storico* è che esso può essere fissato nella serie e per la serie degli stadi o delle fasi che attraversa un obbietto, un'istituzione ecc. nel suo realizzarsi. Dato il compito proprio della cognizione storica di determinare ciò che, esistendo, occupa tempo, essa può raggiungere il suo scopo solo seguendo le variazioni che attraversa un determinato obbietto e racchiudendo in una formula riassuntiva (concetto), che in quanto forma logica è sempre qualcosa di astratto, di generale, di fisso, tutti gli aspetti sotto cui nella realtà e quindi nel tempo si presenta lo stesso obbietto. Il fatto, però, che il concetto ha come nota la serie evolutiva invece di un attributo o di una proprietà permanente non muta la sua natura.

Una prova della diversità di struttura logica delle scienze storiche di fronte alle scienze teoriche si è creduto di trovare nell'impossibilità di tradurre in leggi i risultati della cognizione storica. Se non che a tale considerazione è facile rispondere che la legge nella cognizione storica può compiere un doppio ufficio: può compiere, almeno in parte, l'ufficio esplicativo dei fatti succedutisi nel tempo, giacchè ogni volta che

si tenta d'indicare le cause di certi eventi non si può non riferirsi più o meno esplicitamente a certe leggi, per così dire, elementari, e insieme fondamentali, le quali in alcuni casi saranno leggi fisico-chimiche, in altri leggi biologiche, e in altri infine psicologiche o psicofisiologiche; e può compiere l'ufficio di riassumere i risultati della conoscenza storica, estraendo dal complesso dei fatti accaduti quei rapporti di successione che con maggiore costanza, regolarità ed uniformità si sono presentati. Ora che di cosiffatte leggi non si possa parlare, almeno in alcune forme di conoscenza storica non credo che occorra ancora una volta dimostrare;[1] che la previsione certa, sicura degli eventi storici sia pressochè impossibile sarebbe vano negare. La conoscenza storica, avendo per compito d'informarci intorno all'esistenza ed alle cause dell'esistenza stessa, non può proficuamente prendere le mosse che dall'accaduto, il quale poi, ponendo il problema delle cause, determina la necessità di retrocedere e di ricostruire le serie causali, muovendo sempre dagli effetti, dai risultati, e dai conseguenti. Naturalmente la ricostruzione, più o meno probabile a seconda della complicazione e della coincidenza in un determinato punto di un maggiore o minor numero di coefficenti causali, in tanto è possibile in quanto ci fondiamo e ci riferiamo a certi principî e in quanto conosciamo già un certo numero di leggi per cui certi effetti non possono non dipendere da certe cause, in quanto cioè la nostra mente è già in possesso di talune conoscenze teoriche. Del resto è facile intendere che data la cooperazione di molteplici leggi e cause alla produzione di un fatto, data la realtà del cangiamento e l'esistenza del contingente, inerente a certi processi evolutivi, non si potranno con una certa sicurezza indicare le cause di un evento se non nel caso che, conoscendo già gli antecedenti

[1] Si leggano a tal proposito le pagine dedicate dal Wundt nel 3° volume (3. ed., p. 401 e segg.) della sua *Logica* alla discussione del valore dei vari tentativi fatti per formulare in leggi i risultati della conoscenza storica. Sono passate a rassegna e largamente discusse tutte le leggi storiche proposte.

del fatto in esame, si sia per così dire messi sulla via per scegliere tra le varie circostanze quelle che realmente compirono l'ufficio di momenti causali. La considerazione dell'evento per sè ci metterebbe di fronte a molte possibilità, mentre la conoscenza degli antecedenti realmente accaduti ci suggerisce con relativa facilità le cause adeguate.

È certo che gli storici hanno sempre raccontato la storia come se questa formasse una catena ininterrotta di cause e di effetti e le discrepanze non si sono manifestate che intorno all'importanza da attribuire a certe cause in confronto di altre: così ad alcuni è sembrato impossibile dar ragione dei fatti succedutisi nel tempo senza far ricorso all'intervento di cause straordinarie atte a produrre delle vere crisi, mentre ad altri è sembrato sufficiente riferirsi alle leggi fisiche o psicologiche ordinarie ed all'azione di quelle cause generali che vediamo tutti i giorni operative nella realtà. Le discussioni e i dibattiti che a tal riguardo hanno avuto e tuttora hanno luogo mostrano nel modo più chiaro che, se non è possibile dare un passo innanzi nella conoscenza storica senza richiamarsi alla cognizione di principî e leggi generali, è impossibile d'altra parte non tener conto in concreto di quelle cause che si sottraggono a qualsiasi previsione. Certo la cooperazione del necessario e del contingente, della legge e dell'accidente alla produzione dei fatti che accadono nell'universo è diversa nei vari campi della realtà e quindi varia anche il grado d'imprevedibilità, secondochè si tratta dell'evoluzione di fatti fisici o biologici ovvero umani, ma rimane sempre vero che ogni spiegazione nella conoscenza storica procede dagli effetti alle cause, dal condizionato alla condizione e che quindi non può raggiungere che un grado di maggiore o minore probabilità.

Da una parte va tenuto conto del concorso di varie leggi alla determinazione di uno stesso risultato e dall'altra delle variazioni che l'azione delle cause o l'applicazione delle leggi subisce in particolari circostanze. Si potrebbe dire che ufficio dell'indagine storica è di mostrare le modificazioni che presentano gli universali della conoscenza (leggi e cause)

quando si esplicano *in concreto* nel tempo; non già che questo possa mai per sè divenire efficiente, ma perchè attraverso il tempo si diversificano le cause per l'intervento di nuove cause, e per variazioni sopraggiunte nelle cause primitivamente agenti.

Solamente tenendo ben presenti siffatte distinzioni, che a prima vista potrebbero sembrare di scarso valore, è possibile dare un ordine razionale al complicato intreccio dei fatti, stabilendo quelle serie che meglio rispondano all'andamento reale delle cose e fissando con esattezza le cause degli eventi che hanno avuto luogo in determinati punti dello spazio e del tempo. Come rendersi conto del vario aspetto assunto dalle lotte religiose derivanti dalla Riforma nei diversi paesi senza riferirsi alle modificazioni subìte da una stessa causa — il rinnovamento della coscienza religiosa — per il concorso di condizioni di vario ordine, quali gl'interessi politici, dinastici, le condizioni sociali ecc.? Come intendere l'evoluzione dei fenomeni sociali, politici economici ecc. senza riferirsi all'intervento di svariatissimi fattori nei vari paesi e nei vari tempi? Infine solo la considerazione degli effetti diversi che può produrre a seconda delle circostanze una determinata causa e la successione di cause differenti ci può dar la chiave per formarci un concetto approssimativamente esatto dell'intricato succedersi di guerre, di conquiste, e dell'avvicendarsi a volte vorticoso di dinastie e di dominazioni.

IV.

Storia, arte e filosofia.

La tendenza a voler distinguere la scienza storica da ogni altra forma di conoscenza esatta si è manifestata in modo speciale quando si è giunti financo ad agitare la questione se la storia umana sia veramente una scienza.[1] La

[1] È noto come lo Schopenhauer fosse tra i più accaniti avversari della storia come scienza. Le ragioni addotte da lui, furono poi ripetute da molti altri.

storia, si è detto, mira a ricostruire il passato e quindi è opera di fantasia, mira a porre sotto gli occhi ciò che è accaduto e quindi fa ricorso a tutti quei mezzi che valgono a dare rilievo e colorito speciale ai fatti narrati in modo che questi quasi ci diano l'illusione della realtà. D'altra parte i migliori storici furono anche artisti quando si proposero di esporre e di narrare i fatti con calore in modo da generare fede e convinzione.

Che la fantasia sia necessaria per un'esatta ricostruzione del passato nessuno può negare, come nessuno può negare che un'esposizione fatta con *calore* sia uno dei *desiderata* della storia: ma ciò vuol dire che storia ed arte siano specie di uno stesso genere? Non vi è bisogno di ricordare ancora che per la storia la rappresentazione viva, concreta è un mezzo, mentre per l'arte è il fine o parte del fine. Qualunque teoria estetica si abbia per vera, è fuori dubbio che la creazione artistica, in quanto prodotto della fantasia e in quanto diretta a produrre certi effetti nella coscienza di chi contempla, deve rispondere a certi requisiti, altrimenti verrebbe a mancare ogni possibilità di distinguere il bello dal brutto; ora non si può sostenere che le esigenze a cui deve ottemperare la fantasia per produrre l'opera bella siano quelle a cui deve ottemperare lo storico nella ricostruzione del passato. La questione è tutta qui. Si ammetta anche che la bellezza sia l'adeguazione della forma al contenuto; si può dire che la visione storica sia tale adeguazione? Una storia non ottemperante alle regole dell'arte cessa di essere vera, dato che riproduca con esattezza il passato? Ma, si può osservare, una storia scritta e narrata con calore finisce sempre per esser

— Cosa ci mostra in fondo la storia umana? «Gente che corre dietro alle ombre», notava un nostro cultore di studi storici dalla vista acuta, Ernesto Masi, «grandezze fatue, colpe, sventure, illusioni; nulla di certo tranne sognare, decadere, annientarsi, scomparire come in un perpetuo nirvana. Queste conclusioni dolorose sono la grande e malinconica poesia della storia! Nella quale intendo la rassegnazione cristiana del Manzoni, il gemito disperato del Leopardi, ma nella quale l'ottimismo, se non è sulle labbra sarcastiche del Voltaire, mi sembra la più volgare delle conclusioni. Del resto, che meraviglia? La storia è la vita!»

vera: vera sì, si può rispondere, ma in un altro senso; vera, cioè, in quanto risponde ed appaga certe esigenze dell'anima nostra, non già vera nel senso di *obbiettivamente valida*. E non basta. Se fosse esatto che ogni riproduzione concreta, particolare ecc., è per ciò stesso vera, non si vede in che si distinguerebbe l'arte dalla scienza, specie da talune scienze della natura.

Nè si dica che la scienza prescinda dalle circostanze particolari, da ogni forma di contingenza, giacchè prima di tutto ciò non si può dire sempre e in ogni caso della scienza; poi è noto che l'arte, per ottemperare alle esigenze a cui testè si accennava e per essere veramente arte, è costretta, prescindendo da circostanze e particolarità che non hanno valore per produrre l'impressione estetica, a fare una cernita dei tratti più significativi. Ed è bene aggiungere che i rapporti tra scienza e storia saranno sempre più stretti che non quelli tra arte e storia in quanto scienza e storia, comunque da punti di vista differenti ed a gradi diversi, si riferiscono all'esistente, mentre l'arte nella sua libertà si svolge nel campo del *verisimile*, non avendo altro scopo che quello di produrre determinati effetti nell'anima di chi contempla.

Si dice e si ripete da molti che un'opera d'arte o un'opera storica narrata con intendimenti estetici può spesso istruirci meglio sul passato che un'opera storica documentata, perchè meglio ci rivela lo spirito del passato stesso. Certo un'opera d'arte può istruirci realmente sul passato, quando l'artista, conoscendo già la storia, è giunto a riprodurla con efficacia e con esattezza; occorre però osservare che non sempre, quando si parla di verità, si vuole alludere alla realtà storica, ma spesso soltanto alla verità estetica, che è ben altro. Quando noi c'imbattiamo in un carattere, in una situazione che rifletta certi tratti essenziali dell'anima umana, ci crediamo autorizzati a dire che è vera, senza affatto preoccuparci della sua realtà storica.

Ed ora ancora una osservazione. Si è molto discusso intorno ai rapporti della storia con la filosofia, enunciando le

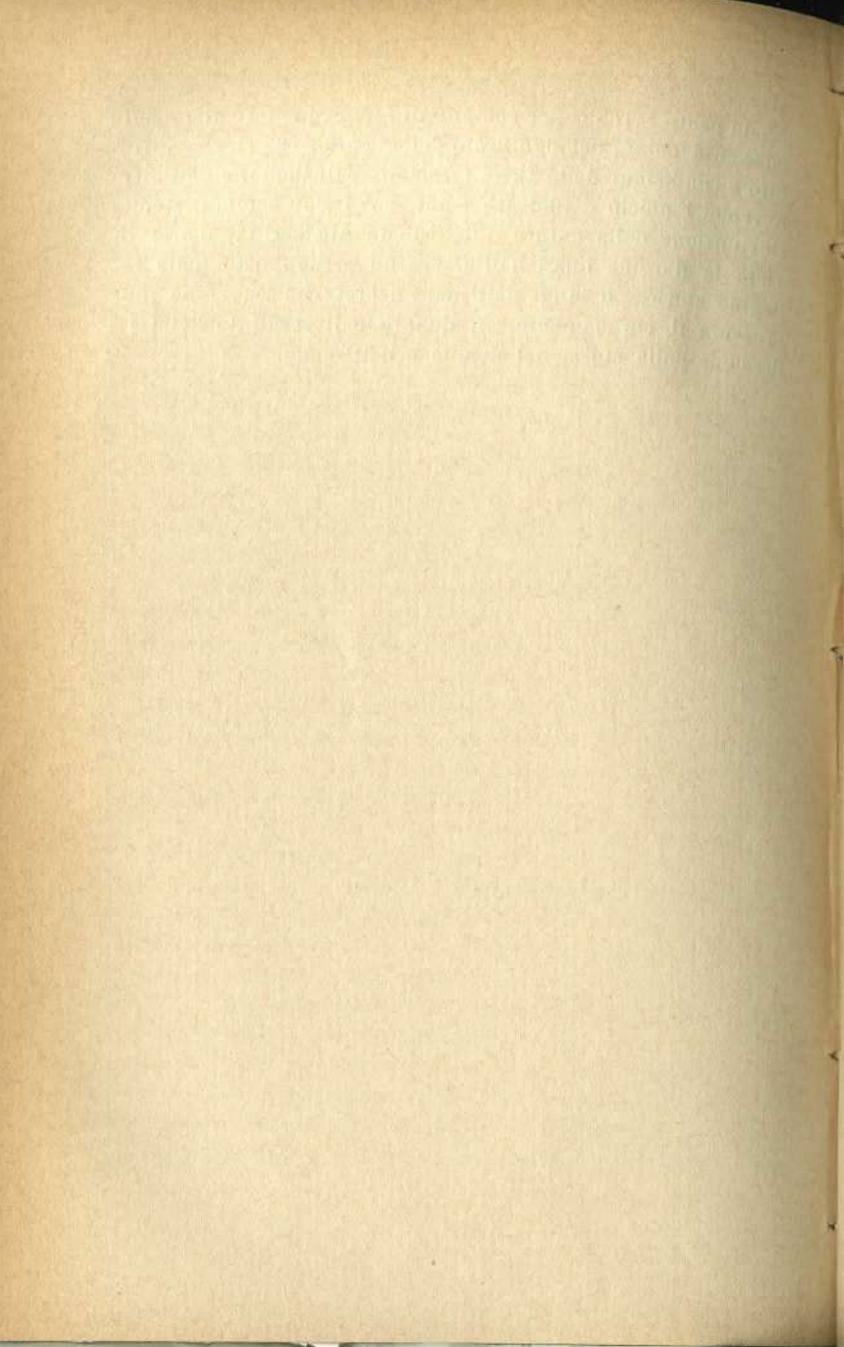
teorie più disparate e non sempre in modo chiaro e perspicuo.

Vi è chi nega la possibilità di una ricostruzione del passato che non abbia implicita una certa teoria generale e quindi una certa concezione del mondo e della vita.

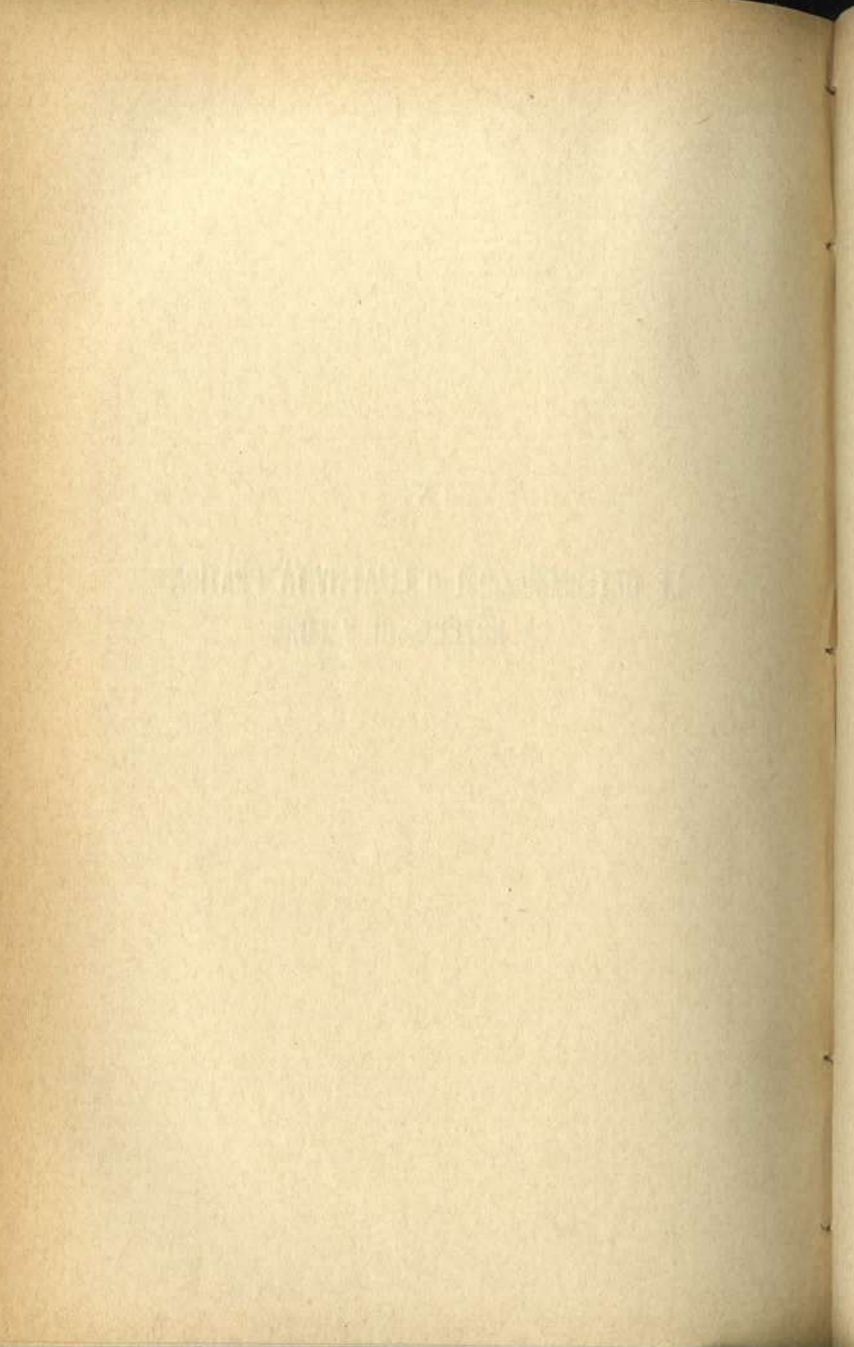
Il vero è che quando per filosofia implicita in ogni ricostruzione storica non è inteso quell'orientamento generale o quella comprensione chiara e netta dei concetti fondamentali, che è presupposto di ogni ricerca seria e feconda a qualunque sfera della realtà sia rivolta, non si vede come una « veduta generale » possa essere veramente di aiuto alla determinazione dei nessi causali dei fatti accaduti, in cui propriamente consiste la conoscenza storica.

Nessuno può negare che per far la storia di un periodo, di un popolo, di un'istituzione ecc. è necessario aver non solo un concetto definito di tali obbietti e quindi dei principali loro attributi od aspetti, ma anche del valore e dell'importanza che essi hanno, e questo affinchè la ricostruzione del passato volga su quello che è veramente essenziale e caratteristico delle sfere della realtà prese a studiare, e l'attenzione sia diretta verso i punti che possono essere assunti all'ufficio di centri di rannodamento del complesso dei fatti: ma tali conoscenze se sono un avviamento alla costituzione di una concezione filosofica, per sè non bastano a costituirla, quando alla espressione « dottrina filosofica » voglia essere conservato il significato che ordinariamente le è attribuito.

Sembra innegabile invece che la determinazione dell'aspetto storico della realtà, a qualunque sfera appartenga, possa offrire materia ad una elaborazione filosofica, in quanto in base ad una estesa, accurata e precisa conoscenza dell'evoluzione della natura e dell'uomo, non solo è possibile rendersi conto del significato e dell'efficacia delle condizioni che hanno contribuito allo svolgimento storico, ma è possibile decidere la questione, se si possa parlare effettivamente di *direzione* nello svolgimento stesso. La riflessione filosofica, riferendosi a ciò che è caratteristico di ogni processo storico — *legame organico* o *solidarietà* dei termini delle serie —

da un canto avrebbe per compito di fare acquistare alla mente coscienza chiara del significato della conoscenza storica (principi e condizioni delle varie forme di evoluzione), e dall'altro avrebbe l'ufficio d'indicare i fini verso cui sembra rivolta l'evoluzione della natura e dell'uomo. Ma da tal punto di vista la filosofia lungi dall'essere un presupposto della indagine storica, e lungi dall'identificarsi con essa, ne rappresenta il coronamento, in quanto è il resultato della riflessione sulla storia del mondo e dell'uomo.

IX.

LE DETERMINAZIONI DELL'ATTIVITÀ PRATICA E LA NOZIONE DI VALORE

I.

L'attività pratica in generale.

Le diverse forme dell'attività spirituale non si esplicano l'una indipendentemente dall'altra, ma agiscono reciprocamente tra loro. Lasciando d'insistere sul fatto che esse possono trovarsi articolate tra loro, l'una di esse essendo il presupposto dell'altra, ciascuna può esser rivolta sulle altre, e aver queste per obbietto. L'attività rappresentativa in date condizioni può avere per obbietto l'attività conoscitiva e l'attività pratica, l'attività conoscitiva può avere per obbietto l'attività rappresentativa e l'attività pratica, e questa alla sua volta può agire sull'attività rappresentativa e su quella conoscitiva. Non bisogna mai dimenticare che lo spirito è unità e insieme organismo. Ora importa fermarsi a considerare particolarmente l'influsso che l'attività pratica può esercitare sulle altre funzioni psichiche. Per far questo è necessario anzitutto stabilire il significato che dev'esser attribuito all'espressione « attività pratica ».

Questa non può esser identificata con una qualsiasi delle sue determinazioni particolari (impulso, volere, processo di realizzazione ecc.), e dall'altra parte dev'esser distinta, in modo chiaro, dalle altre forme dell'attività spirituale (attività rappresentativa e attività conoscitiva). Col termine di attività pratica si vuol intendere quella peculiare maniera di comportarsi del soggetto di fronte all'oggetto (rappresentato o riconosciuto), per cui questo è valutato in una certa

maniera. Secondo che presenta certe qualità piuttosto che altre — caratteri, attributi —, suscita godimento o sofferenza, attrazione o ripulsione, e, dipendentemente da queste reazioni, può determinare corrispondenti forme di condotta. Naturalmente, secondochè l'oggetto è puramente rappresentato, o riconosciuto come reale, secondo che è considerato realizzato, o soltanto realizzabile (in un tempo futuro), secondo che è considerato realizzabile facilmente o difficilmente, realizzabile a lunga o a breve scadenza, realizzabile o no per opera nostra, e secondo che l'oggetto ritenuto realizzabile o anche realizzato è piacevole o dispiacevole, le determinazioni dell'attività pratica assumeranno forma differente. Quel che tutte hanno di comune è la relazione d'interesse, onde emerge poi il significato e l'importanza che è attribuita ad un certo oggetto; relazione d'interesse, che può determinarsi in forma positiva o negativa (amore e odio).

Si capisce pertanto come l'attività pratica così intesa, mentre è da distinguere profondamente dall'attività puramente rappresentativa o conoscitiva (alla quale ultima è inerente la qualità dell'affermare o del negare), non è da identificare con nessuna delle determinazioni in cui si specifica, giacchè essa assume caratteri diversi secondo che si realizza in certe circostanze o in circostanze differenti, secondo che si riferisce a certi oggetti o ad oggetti diversi. L'attività pratica può essere il principio di cangiamenti nella realtà, ma può anche lasciar questa stessa realtà immutata pur riferendosi ad essa. Essa è determinativa del valore attribuito all'oggetto, ma secondo che l'oggetto è puramente rappresentato, ovvero ritenuto reale o realizzabile, lo stesso valore (o disvalore) assume un significato diverso (nell'ultimo caso assume il significato di *bene*). Si può anche dire che il contenuto dell'attività pratica (l'oggetto a cui si riferisce) s'identifica col fine, ma si deve tener presente che il fine non è sempre da realizzare, perchè possono darsi dei casi in cui il fine è già realizzato, ed è anzi in quanto realizzato che suscita una determinata reazione affettivo-pratica.

II.

L'attività pratica e la credenza.

Dovendo precisare l'azione che l'attività pratica può esercitare sulle altre forme dell'attività psichica, possiamo dire che in un certo senso non vi ha fatto psichico, che in certe condizioni non si trovi sottoposto a qualcuna delle determinazioni dell'attività pratica. Perciò stesso che ogni fatto psichico (appreso) può essere accompagnato da tono affettivo, e quindi può essere obbietto di desiderio e d'avversione, può esser voluto o non voluto (amato od odiato), può divenire obbietto dell'attività pratica. Ma ora, sorvolando per il momento su questo punto, stabiliamo anzitutto quale sia la relazione in cui l'attività pratica, o meglio, la volontà si trova d'ordinario con la conoscenza. Per formarsi un concetto adeguato del modo in cui l'attività pratica agisce sui fatti psichici bisogna cominciare col considerare l'azione quale si presenta nei casi che potremmo dire privilegiati: e uno di tali casi ci sembra l'azione che la volontà dispiega sulla conoscenza. Le passioni, gli interessi, le abitudini, i bisogni di qualunque ordine questi siano, possono agire e agiscono di fatto sulla conoscenza, come d'altra parte la conoscenza agisce sulle passioni, sugli interessi, sui bisogni, non foss'altro contribuendo a determinarli nella loro natura, ma azioni di tal fatta, per quanto importanti, in sè considerate, non assurgono all'importanza, che può dispiegare la volontà vera e propria, in quanto questa include, come si sa, riflessione e dispiegamento della potenza personale.

Cominciamo coll'osservare che devono esser distinti i casi in cui l'attività pratica (volontà) si trova perfettamente armonizzata (coordinata) con l'attività conoscitiva, in modo da poter essere considerata l'una valido sussidio dell'altra, e i casi in cui le due attività sembra che si esplichino indipendentemente l'una dall'altra, se non si vuol dire che l'una

si trovi in conflitto coll'altra. Dal fatto che spesso l'attività conoscitiva è diretta, regolata dall'azione volontaria, si è voluto trarre la conseguenza, che la volontà crei addirittura la credenza. Per persuadersi della falsità di tale veduta non vi ha mezzo migliore che quello di approfondire i rapporti in cui l'attività pratica si può trovare con quella teoretica. Un primo errore che deve essere evitato è quello dell'identificazione della attività pratica con l'attività in generale. Tutte le funzioni psichiche implicano indubbiamente dispiegamento di attività, non di attività arbitraria, casuale, ma di attività sottoposta a regole, e provocata da cause o stimoli derivanti dai varii oggetti. Si hanno così le varie maniere di dispiegarsi dell'attività psichica (attività rappresentativa, attività conoscitiva e così via), ma perchè si possa parlare di attività pratica, bisogna che l'attività psichica presenti un carattere specifico differente da quello delle altre forme d'attività. Dal momento che il dispiegamento di una certa forma d'attività diviene obbietto di godimento e di sofferenza, in modo da esser ricercato o evitato, e dal momento che, in conseguenza, si può avere il proposito di agire psichicamente in una data maniera, si può parlare dell'attività pratica rivolta ad un'altra qualsiasi delle funzioni psichiche.

Se non ha senso parlare dell'attività pratica, come di qualcosa d'identico all'attività, non ha senso nemmeno parlare dell'attività pratica, come di qualcosa sufficiente a sè stesso: essa presuppone e si sovrappone, per così dire, sempre a qualcos'altro: questo qualcos'altro può variare, può essere un semplice contenuto rappresentativo o sensoriale, come accade in tutti gli impulsi provocati da determinate impressioni o immagini; può esser qualcosa di complesso, implicante il concorso di diversi fatti psichici (percezioni, ricordi, immagini, associazioni d'immagini ecc.), e può essere l'esplicazione di una certa forma di attività psichica, come accade ogni volta che si ha il proposito, o si vuole pensare, conoscere e così via. Può esser difficile in certi casi sottoporre ad analisi la determinazione psichica complessa, ma è fuori dubbio che alla base di ogni determinazione dell'attività pra-

tica si trova sempre un fatto semplice o complesso appartenente alle diverse classi dei fatti psichici. E anzi si può notare come si dà anche il caso che una certa determinazione dell'attività pratica abbia per contenuto un'altra determinazione parimente pratica: è quello che accade ogni volta che la volontà agisce sugl'impulsi, sui desiderii, sulle passioni, dirigendoli, coordinandoli, inibendoli.

Dicevamo di sopra che devono esser distinti i casi in cui l'attività pratica si trova coordinata, armonizzata con le forme dell'attività psichica su cui agisce, e quelli in cui tale coordinazione e armonizzazione non ha luogo. Non v'ha dubbio che la volontà, nella più parte dei casi, è chiamata a dispiegare un'azione indiretta sulla conoscenza. Nessuno, in realtà, può dubitare, finchè non ha ragione di dubitare, credere, se non ha motivi di credere. Solo che una ragione non riesce a persuaderci se non quando ad essa prestiamo attenzione, esaminandola dai varii lati e pensandola e ripensandola affine di farla veramente nostra. Una prova riesce per noi persuasiva solo dopo che, avendola appresa, non ci contentiamo di conservarla e quasi di deporla nella nostra memoria, ma, considerandola con una specie di simpatia, la sottoponiamo ad esame per vedere se è veramente valida. Qualora noi ci asteniamo dal riflettere sopra un motivo di credere, questo cessa per noi di aver forza. Esso, si potrebbe dire, scorre per la nostra coscienza, senza aver virtù di suscitare alcun interesse. Può anche darsi il caso che noi siamo colpiti da un argomento, a cui non avevamo pensato, che la nostra attenzione si fissi su di esso, e che esso, appassionandoci, finisca per convincerci anche contro il nostro volere; è la storia di certe conversioni. Ma, in generale, la volontà dell'uomo, che tiene alla sua credenza, finisce per trionfare dei motivi di non credere, che si oppongono alle sue tendenze. Nel caso che per imitazione, per educazione o per gusto personale, siamo disposti ad ammettere certe tesi, possiamo trovarci ben disposti ad accogliere le ragioni che militano in favore di esse, lasciando da parte le altre. È il caso che si verifica nei fervidi credenti in una religione o in una parte

politica. Nulla di ciò che sentono dire in sostegno delle loro convinzioni, loro sfugge, mentre niente di ciò che ad esse si oppone ferma la loro attenzione. L'attenzione dei credenti in un certo verbo è, si potrebbe aggiungere, immutabilmente fissata: la passione ne fa dei ciechi mentali per talune ragioni. Si può dare anche il caso che si rimanga colpiti da qualche argomento che dispiace, perchè depone in senso contrario a quel che si vorrebbe: in tal caso la volontà riflessa manifesta principalmente il suo potere sulla credenza. Quando ci siano delle ragioni che ci facciano dubitare della verità di una credenza, noi possiamo essere spinti a considerare tali ragioni da tutti i lati, per vedere se sia possibile non confermarne il valore. I motivi che noi abbiamo di credere o di non credere secondo i casi, finiscono per chiarirsi o per oscurarsi, per assumere un grado di forza che prima non avevano o per perderlo. E poichè nella più parte delle questioni c'è sempre il pro e il contro, la volontà può sembrare dominatrice della credenza. Non è però la volontà che direttamente genera la persuasione, ma sono i motivi che essa fa valere, se anche questi motivi esercitano efficacia su di noi col concorso della volontà.

Rimane però fuori dubbio, che se la volontà *è capace di aiutare la credenza a difendersi,* non è ugualmente capace di *aiutarla a formarsi.* L'autosuggestione è stata definita l'arte di mentire a se stesso, ma è operazione che per fortuna o per disgrazia, secondo i casi, non da tutti e non sempre può esser compiuta. Il fatto è che non si dà l'adesione ad una proposizione, se non con un atto che muove dall'intimità della coscienza. Accade per la credenza quello che accade per ogni fatto di sentimento. Un individuo può avere interesse a *sentire in un certo modo,* ma non si può dire che basti il volere a suscitare realmente nella sua anima il sentimento che egli desidera. Immaginare che si possa giungere, supponiamo, a gustare un'opera d'arte solo col dire «io voglio gustarla», è semplicemente una puerilità come è una puerilità immaginare che si possa amare una persona col dire «io voglio amarla». Tutto quello che si può fare è di condursi colla

persona che si vuole amare, come se realmente la si amasse, e di tentare di persuadersi che essa ha le migliori qualità; e nel fatto vi sono casi in cui questa specie di esercizio protratto a lungo riesce: ma bisogna anche convenire che questi casi sono rari ed eccezionali. Si esagera quando si proclama che le nostre passioni possono esser del tutto dirette e dominate dal nostro volere. In molti casi il volere ha una potenza limitata, e in qualche caso non può nulla. Il che poi non toglie che le passioni possano essere modificate e inibite per l'azione di cause psichiche, psico-fisiologiche ecc. La volontà ci fa agire spesso come agirebbe chi avesse la illusione di sentire quel che di fatto non sente. Ora la stessa cosa accade per la credenza. La volontà può farci pronunziar le parole, e farci compiere le azioni, che noi rispettivamente pronunzieremmo e compiremmo, se avessimo le convinzioni che in realtà non abbiamo. Questo almeno vale per la maggioranza degli individui. Vi possono essere delle eccezioni, ma queste non vanno prese qui in considerazione.

La nostra mente è così fatta che può creder solo a ciò che sembra credibile. Perchè sia ammessa una credenza deve poggiare o su fatti stabiliti o su principii ritenuti veri, o anche su fatti e insieme su principii. Senza questo, non è a parlare di credenza almeno negli individui sani. Pascal disse che la volontà è uno dei principali organi della credenza, ma questo dev'essere inteso non già nel senso che la volontà generi senz'altro la credenza, bensì solo che le cose sono (credute) vere o false, secondo l'aspetto che è preso a considerare. Ed ecco che l'affermazione può trovare appoggio solo in quei casi in cui esistono ragioni pro e contro, ragioni di ammettere o di rigettare certe tesi. In ogni modo ciò che veramente genera la persuasione non è lo sforzo della volontà per sè presa; sono le ragioni che noi possiamo avere di credere o di non credere. La volontà non agisce mai direttamente, l'abbiamo visto, su ciò che crediamo, ma agisce attraverso le ragioni, gli argomenti che essa giunge a richiamare alla mente. Si provi di voler credere con un semplice

sforzo di volontà che 4 più 4 fanno 10, o che v'è il sole quando è notte, o che certi teoremi della geometria non sono veri, e si troverà che per quanti sforzi si facciano, non si riuscirà mai a generare una vera persuasione.

Possiamo dunque conchiudere che l'attività pratica, e più specialmente la volontà può bensì trovarsi, nella più parte dei casi, connessa con la conoscenza, senza che per questo si sia autorizzati a negare ogni differenza specifica tra attività pratica e attività teoretica. Vi ha dei casi in cui l'attività pratica e la volontà può esser d'aiuto alla conoscenza e alla credenza, ma vi sono anche casi, in cui venendo meno la coordinazione e l'armonia tra le due funzioni, o la volontà rimane del tutto inefficace, ovvero — in casi eccezionali — può esercitare un'azione perturbatrice e alteratrice della verità. Solo nei limiti in cui non si arroghi il diritto di sostituirsi o di imporsi alla vera e propria conoscenza, ma solo quello di concorrere alla più perfetta esplicazione di essa, la sua azione riesce normale e insieme utile.

III.

L'attività pratica e il valore: critica del volontarismo e della filosofia dei valori.

Si sa che la nozione di valore è inscindibile dall'attività pratica, da cui, anzi, ha origine. Ora dal fatto che l'attività pratica (volontà) si trova connessa con le varie funzioni psichiche, da una parte fu tratta la conseguenza che queste siano da considerare determinazioni o forme diverse della volontà (volontarismo), e dall'altra che la nozione filosofica fondamentale sia da considerare non l'*essere*, ma il *valere* (filosofia dei valori). Ai nostri tempi la nozione di valore ha acquistato tanta importanza ed è stata tanto estesa nel suo significato, che s'impone la necessità di sottoporre ad esame (sia pur in modo breve) le opinioni espresse a tal

riguardo. Dal fatto che tutte le funzioni psichiche, come del resto tutte le funzioni di un essere vivente, mirano al conseguimento di certi risultati (fini), e dal fatto che il fine esprime il contenuto di qualsiasi forma di attività pratica, e più particolarmente della volontà, si è tratta la conseguenza che tutte le funzioni psichiche siano da considerare valori, e nient'altro che valori. Lo spirito stesso sarebbe valore e null'altro che valore. Niente propriamente è, ma tutto si fa, diviene, e si fa e diviene in quanto vale. Alla tesi che per valere bisogna essere, si sostituisce l'altra che per essere bisogna valere. D'altra parte ogni azione psichica, in quanto implica riferimento all'oggetto, si può dire che coll'oltrepassar se stessa, *vale* per l'oggetto a cui appunto si riferisce. Questo dimostrerebbe per altra via la necessità di sostituire la nozione del valere a quella dell'essere, quale categoria fondamentale per l'interpretazione della realtà.

È facile scoprire l'equivoco che si cela nel fondo di questi ragionamenti. Noi possiamo rappresentarci i processi rivolti al conseguimento di certi risultati, quali mezzi per il raggiungimento di essi (processi teleologici). Ma da questo non deriva che i processi divengano tutti omogenei, perdendo le loro differenze specifiche. Sono accomunati bensì dalla nota di esser tutti rivolti alla realizzazione di fini, ma i fini sono differenti nei varii casi, e sono differenti parimenti i mezzi con cui i fini sono raggiunti. Ora, ciò che veramente importa, è appunto la determinazione dei fini e dei mezzi nei singoli casi. Noi possiamo, anzi dobbiamo considerare le diverse funzioni dell'organismo come tendenti al conseguimento di determinati risultati, e dobbiamo egualmente considerare le diverse forme di attività psichica come rivolte al raggiungimento di determinati scopi, ma a nessuno verrà in mente di assumere questo carattere teleologico comune, come principio di spiegazione. Dal fatto che le diverse forme di attività implicano la relazione di mezzo a fine non può derivare nessun chiarimento sulle differenze che questa relazione di mezzo a fine presenta nei varii casi.

Il rapporto di finalità inoltre è arguito in base alla con-

siderazione dei caratteri che presentano i processi, ma non è direttamente colto, come accade appunto nell'atto volitivo. Ciò che è voluto, è presente alla coscienza sotto forma di fine e in quanto tale è operativo in tutto il processo e vale a determinare l'esecuzione e l'azione. In ogni altro caso in cui si parla di relazione teleologica, il processo raggiunge bensì un certo resultato, ma non si può dire che sia la coscienza di tale risultato che direttamente interviene nella determinazione del processo. Bisogna distinguere dunque i diversi casi in cui può trovare applicazione il rapporto di finalità; vi sono i casi in cui tale rapporto è sperimentato (percepito internamente) in quanto contenuto di un particolare atto volitivo e vi sono i casi in cui il rapporto di finalità è solamente arguito. Nel primo caso si può ben dire che la presenza del fine determini il processo (c'è l'atto volitivo, perchè è presente un fine da raggiungere). Negli altri casi non è il fine che determina il processo, bensì sono le cause specifiche agenti a volta a volta e determinate in una certa maniera. In sostanza bisogna distinguere il fine come costitutivo dell'atto volitivo, e il fine quale può esser «costruito» in base all'andamento di un processo. Il secondo ha significato, in quanto *può* esser messo in connessione con un atto volitivo iniziale, che però gli rimane estrinseco. Accomunare tra loro, dunque, tutti i casi di finalità, considerarli tutti connessi in una stessa maniera con l'attività pratica o con la volontà è del tutto erroneo. Dal fatto che certi resultati sono raggiunti nelle circostanze più differenti, non è lecito trarre la conseguenza che si possa parlare sempre e nello stesso senso di determinazioni volontarie. Non è nella relazione astratta del rapporto di finalità, che può esser trovata dunque la giustificazione dell'estensione della nozione di valore. Dato che la finalità ha natura e significato diverso nei varii casi, importa rendersi ben conto di tali differenze, per poter applicare legittimamente la nozione di valore.

Ogni atto psichico, perciò stesso che si riferisce ad un oggetto, oltrepassa se stesso e quindi non *è* semplicemente, ma *vale* d'altro. Così la nozione di valore che ebbe la sua

primitiva origine nella considerazione della relazione pratica, si trova estesa a tutte le relazioni psichiche. Ora nessun danno, se tale estensione di significato non avesse per effetto di far perder di vista le differenze fondamentali esistenti fra le varie relazioni psichiche. Dal fatto che tutte le relazioni psichiche implicano riferimento all'oggetto, non può esser tratta la conseguenza che il riferimento all'oggetto sia uguale in tutti i casi. Si può certo adottare il termine di valore per indicare tanto la relazione rappresentativa e conoscitiva quanto quella pratica; solo che dev'esser ricordato che in tal caso il termine di valore è adoperato in sensi profondamente differenti tra loro. Il valore in senso affettivo-pratico include un complesso di fatti psichici (sentimenti, desiderii, volizioni) per cui l'oggetto non è considerato come è considerato per mezzo dei fatti psichici conoscitivi e rappresentativi. Estendendo il significato del termine valere in modo da comprendervi tutte le relazioni psichiche, s'impone bene la necessità d'indicare con un termine differente la relazione affettivo-pratica. E tanto più s'impone tale necessità in quanto, coll'uso equivoco del termine valore, si è spinti a dare una definizione erronea delle relazioni psichiche.

Si spiega così la confusione del valore coll'essere e poi l'affermazione della priorità del valore rispetto all'essere. E parimenti si spiegano tutte le altre tesi erronee, quella p. es. che come ciascuna funzione psichica è valore, così essa non è altro che valore, e che come lo spirito è valore, così non può esser che valore. Ciascuna funzione psichica, si può domandare, è quello che è, perchè è valore, o invece è valore perchè è quello che è? E lo spirito ha una propria natura, perchè è valore, o viceversa è valore perchè è costituito, organizzato in una certa maniera? Qui, mi pare, mentre si rende chiara l'impossibilità di considerare il valore come un «prius», resulta anche chiaro l'originarsi della nozione di valore dai rapporti affettivo-pratici. Perchè si possa parlare legittimamente di valore, bisogna che sia supposta qualche cosa che valga e per di più bisogna che sia supposta la conoscenza della natura di questo qualche cosa. Le funzioni

psichiche valgono, ma, perchè valgano, bisogna che siano considerate come particolari maniere di comportarsi del soggetto verso l'oggetto. Lo spirito vale, ma perchè questa espressione abbia un significato ben definito, occorre che lo spirito sia quel tale reale e non altro (il soggetto di quelle funzioni a cui, come si diceva, è attribuito uno speciale valore). Si può parlare di valore (o disvalore) solo supponendo conosciuto l'oggetto, ma non si può dire l'inverso, che cioè la determinazione della natura dell'oggetto dipenda semplicemente dalla conoscenza del valore. A nessuno verrà in mente di sostenere che l'oggetto valutato consista e si esaurisca nella valutazione. L'apprezzamento, mentre suppone l'oggetto costituito in una certa maniera, non suppone affatto che la sua natura sia niente più che un apprezzamento. Si adopera nel linguaggio comune anche il termine valore in senso obbiettivo, si designa cioè col termine valore l'oggetto dell'apprezzamento, dicendo p. es. che l'oggetto x (in quanto è apprezzato) è valore, ma è evidente che il termine, in tal caso, è adoperato in senso improprio. L'oggetto che è dichiarato valore è, in fondo, riconosciuto come obbietto di un legittimo apprezzamento, e naturalmente può esser così riconosciuto, solo dopo che fu appreso come avente una certa natura (fornito di certe proprietà e di certi caratteri).

Da quel che s'è detto risulta che, con l'estensione di significato della nozione di valore, si ha l'uso equivoco di essa, in guisa che rimane alterata e falsificata la natura delle varie funzioni psichiche. Importa insistere su questo punto che è della maggiore importanza. Si può ammettere che l'affermare e il negare mirino al conseguimento di un certo risultato (apprendimento della verità) senza che per questo si sia autorizzati a considerare l'affermare e il negare manifestazioni e determinazioni dell'attività pratica. L'approvare o il disapprovare nel senso pratico si rivela piuttosto conseguenza dell'apprendimento della verità. Noi disapproviamo il falso, perchè falso, senza che si possa dire che il falso sia determinato dalla nostra disapprovazione. La conoscenza com'è

realizzata nel giudizio vero o falso contiene la ragione del nostro atteggiamento rispettivamente di approvazione o di disapprovazione.

L'attività giudicativa non può essere considerata una forma di volere se anche essa può figurare in certi casi contenuto di un atto di volontà o anche di uno sforzo. Si può parlare della verità come valore solo riducendo l'intelligenza a una forma di volere. I sostenitori di tale tesi, infatti, ragionano in questa maniera: perchè si possa parlare di valore è necessario, che qualche cosa sia voluto ed approvato: ora la verità (in quanto valore) dev'esser necessariamente voluta ed approvata: dunque il conoscere, che equivale ad approvar la verità, deve consistere nel volere. Ma chi non vede l'erroneità di un tale ragionamento, e l'erroneità, possiame aggiungere, per parecchi rispetti? Intanto si può osservare che la verità può essere intesa come cognizione e come obbietto conosciuto. Ciò che ha dritto ad essere amato ed approvato — quindi non può non essere un valore — è l'atto di conoscenza, non già l'oggetto o il fatto conosciuto per sè preso. Questo può essere un disvalore, può essere il male, l'errore, il brutto. Se l'atto di cognizione del male, dell'errore, del brutto è sempre un valore, non si può dir lo stesso dell'obbietto conosciuto. Poi, nel ragionamento suaccennato, si dice che la verità in quanto valore dev'esser voluta ed approvata, e che quindi il conoscere (approvar la verità) non può consistere che nel volere: ma ciò dicendo, si viene a confondere l'adesione teoretica (inerente all'attività giudicativa) e l'adesione pratica (determinazione della volontà). Anche quando si ammetta che il valore è correlato necessario del volere, non ne deriva che il conoscer la verità debba essere esso stesso un atto di volere, sempre che non si voglia confondere l'atto di volere con l'oggetto voluto. La conoscenza della verità può esser ritenuta un bene e amata come bene, senza che per questo il conoscere s'identifichi col volere.

Quello che si è detto dell'atto di conoscere può esser ripetuto delle altre funzioni psichiche. La rappresentazione di un oggetto può aver valore, perchè il rappresentare, realiz-

zandosi in date condizioni, può suscitare quello stato particolare che diciamo di ammirazione, ma il rappresentare accompagnato da ammirazione non cessa per questo di esser distinto dall'atto di valutazione riferibile ad esso.

Il fatto è che possono esser notate bensì analogie fra le funzioni, senza che per questo si possa parlare d'identità fondamentale. È noto che l'attività conoscitiva e quella pratica, non solo includono l'alternativa dell'affermare e del negare nell'un caso, dell'approvare e del disapprovare nell'altro, ma includono anche le due opposte determinazioni del giusto e del non giusto, del valido e del non valido, secondo che, esplicandosi rispettivamente, si conformano o non si conformano a «regole»; ma tale carattere del conformarsi alle regole, non può valere a identificare le due funzioni, perchè il termine «regola» ha un significato differente nei due casi. Tanto nell'etica che nella logica si può parlare di un dover essere senza che per questo la logica e l'etica perdano i loro caratteri specifici. La norma nel campo conoscitivo (logica) offre bensì occasione per l'esplicazione di un atto di volontà, ma questo si aggiunge e si sovrappone al precetto propriamente logico. Del resto l'incitamento all'esplicazione di un atto di volontà come può esser fornito dalle particolari condizioni in cui può realizzarsi la conoscenza, così può esser fornito da condizioni realizzantisi in altre sfere: la cura della propria salute può esser termine di uno sforzo volontario, senza che per ciò si possa dire che essa consista in tale sforzo.

Vi sono fatti psichici e fatti psicofisiologici, che si sottraggono al dominio della volontà e che tuttavia, possono divenir obbietto di valutazione. D'altra parte il dominio della volontà si può dispiegare su certi fatti, solo se questi in antecedenza furono dispiegati spontaneamente. Il pensiero e il movimento in tanto possono esser regolati dalla volontà in quanto dapprima si realizzarono spontaneamente.

Vi sono infine caratteri delle diverse funzioni spirituali, onde risulta nel modo più chiaro l'impossibità della loro riduzione ad un comune denominatore. Nel campo del giudizio

esistono, come è noto, le determinazioni di vero e di falso, senza che sia un più o meno vero, un più o meno falso; niente di simile si riscontra nel campo affettivo pratico; quivi, non solo vi è il bene e il male, ma vi è anche il meglio, il meno bene, il peggio e il meno peggio, e questo per l'atto del preferire che non ha l'analogo nella sfera della conoscenza. Risulta così dimostrato che l'estensione della nozione di valore, quale fu tentata ai nostri tempi, non può essere giustificata in alcuna maniera. Ogni tentativo di identificare le determinazioni fondamentali dell'attività teoretica con quella dell'attività pratica (l'affermazione con l'approvazione, la negazione con la disapprovazione) non può essere che vano.

Ed ora, dopo aver dimostrato la necessità di mantener distinti gli atteggiamenti fondamentali dello spirito (atteggiamento teoretico e atteggiamento pratico), è possibile ricercare entro quali limiti e sotto quali condizioni il complesso dei fatti psichici riferentisi a un determinato atteggiamento può divenir obbietto dell'attività pratica.

IV.

I bisogni e l'ordinamento di essi.

Ciascun organismo vivente compie certe azioni, le quali depongono per l'esistenza di potenze, capacità, disposizioni o sortite da natura o acquisite per influssi di vario ordine. Il termine di azione è preso qui nel senso più generale, in modo da abbracciare tutte le manifestazioni della vita sia fisica che psichica. L'uomo è quello che è, perchè, fornito di determinati organi e apparecchi, può dispiegare le forme di attività che valgono ad assicurarne la conservazione (dell'individuo e della specie), e perchè, fornito d'altra parte di determinate potenze psichiche, può giungere a costruire tutto un proprio mondo al di sopra di quello della natura fisica. Come vi sono disposizioni sortite da natura e disposizioni acquisite, così ve ne sono di primarie o originarie e

di secondarie o derivate, di caratteristiche od essenziali e di accessorie o contingenti; ma di qualunque ordine esse siano, si esplicano sempre per mezzo di processi più o meno complicati ed hanno un andamento che importa tener presente.

Tutte le attitudini o potenze, mentre son rivolte sempre al conseguimento di determinati risultati, per potersi effettivamente dispiegare, esigono l'azione di certi stimoli o cause, che poi possono essere *estrinseche* o *intrinseche*. Tanto le azioni fisiologiche quanto le azioni psichiche in quanto possono sottostare all'influsso di determinati «motivi», ed essere, entro certi limiti, regolati da questi, possono divenire oggetto dell'attività pratica. Le azioni fisiologiche e le azioni psichiche, anche quando si esplicano spontaneamente, possono rivelarsi alla coscienza con determinati sentimenti (p. es. senso di benessere), ma quando incontrano ostacoli in modo da non poter esser compiute agevolmente e normalmente, o, comunque, si trovino a subire l'azione di cause perturbatrici in vario senso, si rivelano con un senso di sofferenza e possono provocare sforzo, perchè siano eliminate le cause dell'alterazione. A misura che l'esperienza si estende, e si arricchisce di nuovo contenuto, si può avere l'anticipazione dei resultati raggiungibili con l'esplicazione di certe forme di attività, anticipazione che può essere accompagnata alla sua volta da un particolare tono affettivo e da sforzo, specialmente nel caso che la funzione si trovi arrestata. Ha origine così la coscienza dei bisogni, i quali stanno a indicare le maniere in cui l'attività pratica si viene a sovrapporre o a fondere colle differenti funzioni (fisiologiche e psichiche) del soggetto.

Col termine bisogno si può certo intendere anche qualsiasi funzione dell'organismo in quanto tende al conseguimento di un certo risultato, ma tale estensione del significato del termine che può derivar solo dalla riflessione posteriore sul modo di esplicarsi delle varie funzioni psichiche, presuppone l'esperienza diretta e genuina del bisogno. Tale esperienza si genera ogni volta che la coscienza reagisce con un particolare sentimento di sofferenza all'arresto della funzione

che dovrebbe esplicarsi, ogni volta, si potrebbe dire, che la mancanza di qualche cosa provoca uno stato di sofferenza. Ciò che manca non può essere identificato e confuso con la sofferenza e con l'atteggiamento (pratico) che ne deriva se anche il bisogno assume un carattere diverso secondo che è provocato dalla mancanza di una cosa o di un'altra. Il bisogno da tal punto di vista è inscindibile dallo sforzo, dal desiderio, e da ogni altra determinazione pratica, che può concorrere all'adeguata esplicazione della funzione.

Come si vede, il campo dei bisogni si può estendere fin dove si estende il complesso delle azioni e delle funzioni proprie dell'uomo. L'uomo in quanto essere finito, non può non incontrare ostacoli e resistenze di vario ordine nel compimento delle funzioni che ne manifestano la natura, e in conseguenza non può non avvertire bisogni, i quali, in fondo, non esprimono che l'influsso che l'attività pratica in determinate condizioni può esercitare su tutta l'attività umana. Si può dire anche, se si vuole, che l'uomo ha bisogni in quanto fugge il dolore e cerca il godimento, solo che bisogna guardarsi dall'attribuire un significato angusto ai termini di dolore e di godimento. Quando si parla di appetito dei piaceri, non si deve pensare all'appetito dei godimenti per sè — prescindendo dagli oggetti — e non si deve pensare solo all'appetito dei godimenti puramente fisici, ma si deve intendere la tendenza a cercar l'appagamento di tutte le esigenze di qualunque ordine queste siano. Il godimento deve essere preso come sinonimo d'interesse, per cui è attribuito valore agli oggetti. Da tal punto di vista tra i godimenti vanno compresi anche i sentimenti derivanti dai rapporti in cui gli individui si possono trovare coi loro simili. L'uomo come sente l'amore di sè — in quanto individuo — così sente l'amore per gli altri, ed anzi questo in certe circostanze può assurgere a tal grado di vivacità da determinare il sacrificio dei godimenti fisici personali. Ci sono condizioni in cui l'individuo rinunzia a sè stesso per vivere solo negli altri e per gli altri, e in cui può disprezzare le ricchezze, gli agi e la vita stessa, preferendo il dolore (fisico) e anche

la morte al disonore, alla derogazione ai principii a cui egli attribuisce il maggior valore. In sostanza le relazioni in cui gli individui si possono trovare tra loro — relazioni d'amicizia o d'inimicizia, di stima e di disistima — possono produrre gioie e dolori, che non sono inferiori per forza e vivacità a quelle provocate dagli interessi personali.

Ed ecco che la distinzione delle varie classi di bisogni assurge a particolare importanza, in quanto può aver riferimento a tutta la vita umana.

Una prima distinzione è quella tra *bisogni fisici* e *bisogni spirituali,* la quale risale ad Aristotele. Tale distinzione si può dire che sia stata ammessa sino al termine del secolo decimottavo e al principio del secolo decimonono quando fu sostituita dall'altra tra *bisogni naturali* e *bisogni volontari.* Questa segna poi il passaggio all'altra distinzione, tra *bisogni fondamentali,* — determinati dalle condizioni d'esistenza degli uomini —, necessarii, urgenti, e *bisogni accessorii,* secondari, relativi, superflui e così via. Criterio e fondamento per la distinzione diviene così *l'urgenza,* o, se si vuole, il danno, che seguirebbe al non soddisfacimento. È chiaro che la classificazione ispirata a tali principii non può coincidere con quella tra bisogni fisici e bisogni spirituali: vi sono bisogni spirituali — la difesa della propria dignità p. es. — che sono urgenti, come è urgente quello della conservazione della vita; come d'altra parte vi sono bisogni fisici che possono essere annoverati tra quelli superflui (alimentarsi in una certa maniera). Qualunque sia l'importanza — sopratutto pratica —, che si voglia attribuire a simili classificazioni, è certo che meritano di essere presi in considerazione i tratti caratteristici di certe classi di bisogni, in quanto contribuiscono a chiarire le relazioni in cui l'attività pratica si trova con la vita fisica e psichica dell'uomo.

Di contro ai bisogni, che possono esser appagati, per mezzo dell'esplicazione più o meno automatica di certe forme dell'attività umana, si trovano i bisogni che possono esser appagati solo col concorso dell'azione volontaria (attività guidata dal fine) — bisogno di creare, di far delle scoperte, di

servirsi di certi apparecchi o strumenti e via di seguito. Vi sono casi in cui l'attività pratica compie l'ufficio di *motivo iniziale* della funzione, e vi sono casi in cui essa contribuisce validamente al conseguimento dei risultati, mettendo in opera gli opportuni mezzi.

Vi sono bisogni *immediati* e *mediati*, secondochè si riferiscono ad un bene che è fine per sè, ovvero ad un bene che è mezzo per il conseguimento di altri beni.

Indubbiamente grande importanza ha la distinzione dei bisogni, in ordine al grado di loro urgenza. Quando si pensa che, solo dopo che i più urgenti sono stati appagati, si può pensare all'appagamento degli altri, si vede come, dalla considerazione del carattere di urgenza dei varii bisogni, possono derivar regole per il raggiungimento del grado maggiore di benessere, ed anche per un ordinamento razionale dei varii bisogni. Il termine di urgenza però non è da identificare solo con la intensità che il bisogno può assumere in un certo momento, ma deve avere riferimento al significato che il bisogno può avere per la conservazione e per lo sviluppo dell'individuo (dal punto di vista fisico e psichico), in quanto membro della società.

Certo è difficile ordinare in una serie — che sia da tutti riconosciuta valida — le varie specie di bisogni. Col progresso della civiltà, della cultura, avvengono trasformazioni di maggiore o minor rilievo, per cui bisogni che dapprima non parevano urgenti, lo divengono, e viceversa. Si può in ogni modo tentare di distribuire in una serie i bisogni, fondandosi sul grado di sofferenza che il loro non appagamento produce nella media degli uomini. Al limite estremo (*massimo*) della serie, sono da porre i bisogni fisici più vivamente sentiti. Tra i bisogni poi possono essere distinti i bisogni relativi alla conservazione dell'individuo e della specie (bisogno dell'alimentazione determinata per qualità e quantità, bisogno del vestimento, del riposo o della limitazione del lavoro, bisogno riproduttivo) e i bisogni riferentisi all'esplicazione delle diverse forme di attività psichica che il soggetto è capace di dispiegare (conoscenza, immaginazione,

attività pratica). Si collegano con tali bisogni quello dell'esercizio cui fa riscontro l'avversione all'inerzia da una parte, e lo stato di stanchezza e di fatica dall'altro.

Ai bisogni indicati segue per urgenza e vivacità il bisogno che in un certo senso riassume molti dei bisogni spirituali, e che può essere caratterizzato come il bisogno del riconoscimento del valore personale da parte degli altri, o, se si vuole, il bisogno della considerazione dei nostri simili.[1] Quando si pensa all'importanza che è attribuita nei varii tempi e nei varii luoghi, nei varii stadi dell'evoluzione della civiltà all'ornamento, si ha la prova dell'importanza di un tale bisogno. Non occorre ricordare come l'amore della gloria, l'ambizione nelle sue varie forme possano essere considerate determinazioni secondarie del bisogno accennato. E in esso si trova anche uno dei principali motivi di quel « processo di spiritualizzazione » a cui sono sottoposti nel corso della civiltà i bisogni più elementari dell'esistenza. Ai bisogni originariamente di ordine fisiologico sono sovrapposte una molteplicità di esigenze che hanno spesso significato spirituale, perchè suggerite dal rispetto che si ha per gli altri individui. Nei gradi superiori di civiltà non può bastare assicurarsi le condizioni elementari di vita, ma si vuol garentito un certo tenore di vita. Vi sono esigenze a cui un popolo, un ceto, una classe crede di dover necessariamente ottemperare, nel modo di alimentarsi, di vestirsi, ecc. Ciascuna classe o cèto cerca di mettersi alla pari del ceto o della classe superiore. Sorgono così bisogni sempre nuovi, i quali sono appagati con mezzi sempre più raffinati (lusso).

Intimamente connesso col bisogno della considerazione dei propri simili, si trova l'aspirazione alla libertà da una parte e alla potenza dall'altra. Sotto la pressione di neces-

---

[1] Può essere utile richiamare qui alla mente quello che il GALIANI ebbe a scrivere nel suo trattato *Della Moneta* (Napoli, 1750): « Fra tutte le passioni che appariscono nell'anima umana, quando sono soddisfatte quelle che ci sono comuni coi bruti, e che alla conservazione dell'individuo o della specie sono determinate, niuna vi è veemente e forte a muover l'animo, quanto il disìo di distinguersi e di essere superiore agli altri ».

sità a cui non è facile sottrarsi può l'individuo per un certo tempo rinunziare all'affermazione della propria personalità, ma poi finisce per ritenere menomazione del proprio essere qualsiasi forma di soggezione che agli occhi suoi si presenti ingiustificata. D'altra parte allo sforzo di sottrarsi a certe forme di soggezione segue la tendenza ad assicurarsi un grado di potenza sufficiente ad estendere la sfera della propria influenza.

Un ordinamento più preciso dei bisogni, in ordine a intensità e ad urgenza, non sembra possibile. Vi sono tali differenze tra gli individui e tra le condizioni in cui questi possono dispiegare la loro attività, che sembra vano tentare di stabilire una scala che possa essere ritenuta da tutti valida. Del resto non può essere nostro compito fare un'enumerazione completa dei bisogni e degli interessi umani: a noi basta avere dimostrato come tutto il campo della vita fisica e psichica umana può, in determinate condizioni, assumere per così dire la forma di complesso dei bisogni.

V.

I bisogni e la legge di saturazione e di relatività.

I bisogni, in quanto determinazioni dell'attività pratica, a qualunque funzione fisiologica o psichica si riferiscano, si trovano sottoposti a leggi che importa prendere in considerazione.

I bisogni, l'abbiamo già veduto, sono molteplici e variabili per condizioni diverse: pur reclamando tutti soddisfacimento, questo non è sempre possibile in circostanze favorevoli, e d'altra parte i bisogni non sono sempre armonizzabili tra loro così da rimanerne assicurato il grado di maggior benessere, chè anzi non è raro il caso di conflitto, il quale poi non è sempre facilmente componibile. Si può certo stabilir la regola che i bisogni sono appagati secondo il grado d'urgenza con cui si presentano, ma è facile intendere che

il carattere di urgenza può non essere riconosciuto uniformemente da tutti gli individui. D'altra parte il termine di urgenza ha significato per molti rispetti vago. L'urgenza del bisogno è riconosciuta in base alla considerazione del danno, che può venire all'individuo dal non appagamento di un bisogno: ma il danno appunto può esser variamente valutato, perchè manca ogni possibilità di misura e di determinazione esatta. L'urgenza poi non può essere il solo criterio, per determinare l'ordine in cui i bisogni devono esser appagati. I bisogni, oltre ad essere più o meno vivamente sentiti, per il danno che il non appagamento può recare, possono essere anche graduati in ordine di preferenza, in quanto, sottoposti a confronto, possono essere ordinati in ordine di *merito* o di *dignità*. E quando si pensa che l'atto del preferire è atto originario, irriducibile, (e può presentare due forme, preferenza di fatto e preferenza di diritto), allo stesso titolo in cui lo è l'atto di valutazione rivolto ad un singolo oggetto, si vede come la preferibilità può essere stabilita in date condizioni, indipendentemente da ogni considerazione d'intensità e di urgenza. Comunque sia, rimane vero il fatto che tutti i bisogni, le esigenze, gli interessi, in quanto tali, possono essere ordinati gerarchicamente, in modo che alcuni siano appagati a preferenza di altri, ed appagati a un grado maggiore o minore.

Vi sono condizioni diverse che possono agire sull'appagamento dei bisogni. L'anticipazione del godimento è condizionata anzitutto dalla certezza che si ha della effettuazione di esso. Quanto più si è sicuri della realizzazione del bene che si aspetta, tanto più vivo è lo stato di benessere in cui ci si trova nell'aspettativa, come d'altra parte, quanto più si è certi della possibilità di realizzazione di un male, tanto maggiore è il timore che è sentito, e tanto più forte è la cura e la preoccupazione per la ricerca dei mezzi che valgano ad attenuarne o ad eliminarne gli effetti consecutivi. Quanto più si è sicuri di una gioia che ci aspetta, tanto più siamo pronti a far dei sacrifici per conseguirla effettivamente: ne porgono un esempio i martiri, i quali potettero sfidare i mag-

giori patimenti e dare finanche il loro sangue, per la fede salda da cui erano animati i loro cuori.

Il grado di godimento è tanto maggiore, quanto più si reputa vicino il tempo della sua realizzazione. In tesi generale, il massimo della vivezza è raggiunto dal soddisfacimento attuale. L'appagamento aspettato, perciò solo che è aspettato, è necessariamente inferiore al godimento attuale: chi ha fame ha maggiore piacere nel momento in cui riceve l'alimento che quando di questo ha solo la promessa, e il prigioniero nel giorno in cui è liberato prova un piacere senza confronto più vivo che non quando ne ha solamente la prospettiva. Senonchè una volta soddisfatto il desiderio, e conseguito il risultato a cui s'aspirava, lo stato necessariamente muta determinandosi quella che si potrebbe dire, secondo i casi, sazietà o assuefazione, e questa può essere accompagnata da un tono affettivo meno vivo di quello che accompagnava l'aspettativa e quindi la speranza. È da tener conto inoltre di quella azione reciproca che in certe condizioni si stabilisce fra la fantasia e i desiderii; quanto più sono vivi questi, tanto più la fantasia agisce, colorendo il bene aspettato, e quanto più l'opera costruttiva della fantasia è efficace, tanto più forte diviene il desiderio. Si capisce dunque come il soddisfacimento di esso possa generare in certi casi una specie di delusione; ma è evidente che la delusione potette determinarsi solo per l'alterazione che l'aspettazione venne a subire per virtù della fantasia. Questa, in sostanza, agì come elemento perturbatore sul rapporto normale fra aspettazione e realtà. Del resto il momento della realizzazione per sè preso è sempre accompagnato da un sentimento più vivo, solo che esso può dileguarsi rapidamente, ed essere sostituito da sentimenti di ordine opposto.

Il grado di godimento è anche condizionato dallo stato di purezza del godimento che è poi l'assenza di contaminazione di ogni elemento dispiacevole. La soddisfazione dei più imperiosi bisogni egoistici può trovarsi notevolmente scemata, ogni volta che si accompagni con le impressioni dolorose provocate dai contrasti sociali, come d'altra parte il

sacrificio di certi godimenti egoistici può esser compensato dall'appagamento delle esigenze morali e sociali.

Il grado di appagamento è inoltre condizionato dalla capacità che l'appagamento di un singolo bisogno ha di provocare l'appagamento di altri bisogni. — Il grado di benessere perdippiù è tanto maggiore, quanto più è esteso, e potremmo dire *diffuso*, a un numero maggiore di individui. Il benessere così non solo cresce col numero dei bisogni che sono appagati, ma anche col numero delle persone che hanno appagati i loro desiderii.

Il grado di godimento si trova condizionato dal vario grado di *eccitabilità*, di cui l'individuo per condizioni diverse (sesso, età), può esser fornito. Ed a tal proposito anche la legge di contrasto può spiegare efficacia. Come una impressione troppo forte può avere per effetto di scemare la sensibilità (per la stessa eccitazione), così l'appagamento di un certo bisogno può avere per effetto di attutire la coscienza dello stesso bisogno, e provocare invece l'insorgenza del bisogno opposto.

La legge più importante è senza dubbio quella riferentesi al grado di saturazione. L'appagamento di un certo bisogno si trova condizionato dal modo in cui il bisogno è stato precedentemente appagato. Trova nei bisogni applicazione la legge ritenuta valida per tutte le funzioni degli esseri viventi. Perchè questi possano conservarsi, è necessario che certe condizioni di vita (alimenti, luce, temperatura ecc.) raggiungano un grado *minimo* e non oltrepassino un *massimo*. Al di sotto del minimo e al di là del massimo è impossibile la vita. E i punti interposti entro i limiti indicati non hanno un valore uguale; le funzioni vitali si compiono tanto meglio quanto più si avvicinano a quel punto che è detto *optimum; optimum*, che non si trova poi ad ugual distanza dal minimo e dal massimo. Del resto Aristotele aveva già notato che ogni cosa utile, quando è accresciuta oltre

certi limiti, o produce addirittura danno, o non reca più vantaggio.[1]

---

[1] Buffon, nel suo saggio di « Aritmetica morale », racconta come egli, esortato da H. Cramer, fosse spinto ad occuparsi della questione della ragione di sperar bene nei giuochi d'azzardo. La risposta ch'egli diede, in una lettera del 1730, concorda coi risultati a cui giunse Daniele Bernouilli, nel suo *Saggio di una nuova teorica per la determinazione dei casi fortunati* (1738). È enunciata la tesi che il piacere decresce col progressivo aumento dei mezzi di appagamento di un bisogno. L'effetto del guadagno è tanto più risentito, quanto più il possesso a cui è aggiunto è minore. — Idee analoghe espresse il nostro Galiani, quando, all'osservazione del Davanzati, che un uovo del valore in moneta di mezzo grano poteva bastare a conservare in vita il Conte Ugolino forse per 10 giorni ancora, mentre tutto l'oro del mondo a ciò non sarebbe bastato, rispondeva che il prezzo che può aver l'uovo per chi non ha la prospettiva di morir di fame, non può essere uguale al prezzo che l'uovo poteva avere per il Conte Ugolino. Chi assicura al Davanzati, domandava egli, che il Conte Ugolino affamato com'era non avrebbe dato anche mille grani per l'uovo? — E parimenti Condillac, nel 1776 scriveva: Un bisogno è avvertito sempre meno, a misura che sovrabbondano i mezzi di appagamento, e a misura che cessa il timore che i mezzi vengano a mancare. Per l'opposto un bisogno è avvertito tanto più vivamente, quanto più vengono a mancare o divengono rari i mezzi di soddisfacimento. È certo però che nè il Galiani nè il Condillac pensarono alla formulazione di una legge, riferentesi alla maniera in cui i bisogni sono avvertiti. — Laplace (1812) colla sua opera « Dottrina della fortuna morale e della fortuna fisica » prendendo le mosse dall'idea del Bernouilli esercitò un notevole influsso sull'indirizzo, che andò prendendo la scienza economica in quanto scienza dei bisogni umani. Si diffuse ben presto l'idea che l'utilità di una cosa non è niente di assoluto, essendo differente per i varii individui e per le varie condizioni in cui gli individui si possono trovare. È da tener conto sempre delle risorse di cui dispone l'individuo, perchè in base a queste l'individuo può dare la preferenza all'appagamento di un bisogno in confronto di un altro. — Ermanno Gossen poi (1853), nella sua opera sulle « Leggi regolanti il commercio e l'industria umana », per primo enunciò chiaramente il principio della diminuzione del senso di piacere, oltre certi limiti di aumento dei mezzi di soddisfacimento di un bisogno: formulando le due leggi, quella della progressiva diminuzione del godimento a misura che questo si prolunga ininterrottamente oltre certi limiti fino a raggiungere la saturazione (sazietà), e l'altra della progressiva diminuzione del godimento con la ripetizione dello stesso mezzo di soddisfacimento (diminuzione d'intensità e di durata). Rimase così assodato che per ogni appagamento vi è un massimo, raggiunto il quale, ogni aumento di eccitamento non produce l'effetto che in condizioni differenti avrebbe prodotto. La teoria del Gossen rimase dimenticata fino a che non fu in un certo senso rinnovata dal Jevons.

Perchè le idee del Bernouilli, riprese poi, come abbiamo veduto, dal Laplace, sviluppate dal Gossen, acquistassero diffusione e s'imponessero alla considerazione generale, era necessario che per vie diverse (per la considerazione p. es. del rapporto in cui l'accrescimento dello stimolo si trova con la capacità di avvertire le differenze tra certe sensazioni), si giungesse alla formulazione di una legge analoga. In fondo il Fechner e il Weber non fecero che dare il valore di legge psicofisica alla legge enunciata in un altro campo dal Bernouilli.

Non poteva sfuggire il fatto che mentre i bisogni fisici col successivo accrescimento dei mezzi d'appagamento finiscono per raggiungere lo stato di *saturazione,* non accade lo stesso dei bisogni spirituali (conoscenza della verità, amore del bene). In tali casi perchè l'aumento sia avvertito dal soggetto, è necessario bensì che si trovi in un determinato rapporto con la quantità del bene già posseduto — l'aumento dev'esser tanto maggiore quanto maggiore è la quantità del bene posseduto —, ma non si può dire che si determini niente di simile a quello che accade per i bisogni fisici — sazietà, soprasazietà, nausea —. Ai bisogni spirituali sembra che sia inerente il carattere di *infinitudine.*

Si può osservare però che la legge di saturazione si riferisce all'appagamento del bisogno nei casi particolari. Dal momento che un bisogno è dichiarato per sua natura illimitato o inesauribile, non si può parlare di appagamento e quindi di successiva diminuzione di tale appagamento. Anche per i bisogni spirituali lo stato di godimento finisce per diminuire a misura che si prolunga e si ripete nei casi particolari. La persona fornita di gusto e della preparazione necessaria per gustare le bellezze di un'opera concordemente riconosciuta sotto molti riguardi perfetta, prova bensì il maggior grado di godimento a misura che scopre e si rende conto dei pregi, ma dopo che, avendola esaminata dai vari punti di vista. ha acquistato una conoscenza sufficientemente completa dell'opera stessa, finisce per avvertire una diminuzione di godimento qualora la contemplazione venga a prolungarsi.

Parimenti nella conoscenza l'interesse e quindi il godimento raggiunge il massimo nel momento della scoperta: oltrepassato questo limite, qualora si prolunghi la relazione della mente con l'oggetto, il godimento diminuisce fino a che sopraggiunge la noia. Ed anche scienziati eminenti, poi, finiscono per provar più dolore per ciò che vorrebbero sapere e non sanno, che non godimento per ciò che effettivamente sanno.

Anche nel campo morale indubbiamente certe virtù sono

tanto più apprezzate quanto meno sono comuni. Mentre la violazione di certi precetti morali è seguita dalla maggiore riprovazione e dal disprezzo generale, la pratica delle virtù comuni non riscuote la lode che ci aspetteremmo. In fondo lo stato di perfezione morale, appunto perchè non può esser mai raggiunto, non può determinare mai lo stato di saturazione, quando invece la realizzazione di un particolare fine etico può esser sempre conseguita, e una volta conseguita sottostà alla legge generale. Si cerca di avvicinarsi sempre più alla meta che è la perfezione morale; dopo ogni passo che è fatto, si sente bisogno di farne un altro ancora.

La legge trova applicazione nelle varie tendenze e forme di condotta umana, quale, p. es. l'amore della gloria, degli onori ecc. Quanto maggiore è il numero degli onori e di maggiore importanza sono gli onori, di cui si gode, tanto minore è l'*impressione* (reazione affettiva) che si ha, ogni volta che sia conseguito un nuovo onore, come è maggiore la sofferenza quando si tema di rimanere indietro agli altri. Perchè sia provato un maggior godimento, è necessario che ciò che si aggiunge degli onori sia in un certo rapporto con gli onori che si hanno già; è naturale, che la sofferenza, quando se ne rimanga privi, sia tanto più viva quanto più elevato è il concetto che si ha di sè stesso.[1]

Risulta da quello che abbiamo detto che il carattere di inesauribilità e di infinitudine di certi bisogni (bisogni spirituali per sè presi) e la legge di diminuzione del godimento col crescere e ripetersi degli appagamenti particolari non si escludono. Nella legge di saturazione dei godimenti singoli

[1] Per tale riguardo giova sempre richiamarsi alla distinzione, fatta disopra, tra la capacità o disposizione ad avvertire un certo ordine di bisogni, e il modo di soddisfare un bisogno particolare. Il prolungarsi e il ripetersi degli appagamenti può avere influenza sull'avvertimento dei bisogni particolari, non già sulla capacità di avvertire i bisogni, la quale in seguito all'esercizio diventa sempre più raffinata; onde, quando si trovi contrariata, deve suscitare una sofferenza sempre maggiore. La sofferenza in tal caso non si trova soggetta alla saturazione, perchè si trova in rapporto con la capacità generale. In sostanza bisogna far distinzione fra attitudine o disposizione e esplicazione particolare dell'attitudine o disposizione: la prima può svolgersi indefinitamente, l'altra è limitata nella sua realizzazione.

è da porre poi una delle principali condizioni di specificazione, di diversificazione degl'interessi.

Qui è opportuno aggiungere che i bisogni fisici molto raramente si trovano isolati nell'uomo; nella più parte dei casi sono accompagnati e in certo modo compenetrati con esigenze spirituali. Gli uomini nell'appagare i bisogni fisici si vengono a trovare come sottoposti a imperativi o norme di ordine più elevato (esigenze etiche, estetiche, sociali ecc.). Mentre gli animali sono forniti di veri e propri istinti, in quanto dispiegano le loro funzioni in modo costante ed uniforme, l'uomo, fornito com'è di potenze psichiche che possono agire sui bisogni fisici, ha la gioia che deriva dal concorso di elementi differenti, quali i ricordi, le anticipazioni ecc., come d'altra parte in certe condizioni prova la noia o il fastidio che è totalmente ignoto agli animali. L'uomo solo tra tutti gli esseri viventi rifugge dall'uniformità e ne rifugge tanto di più quanto più è elevato il grado di civiltà che egli ha raggiunto; ciò dimostrano la diversità degli stili e dei gusti, il succedersi delle voghe e delle mode, l'alternarsi degli indirizzi e degli orientamenti di cultura. La tendenza a soddisfare i bisogni fondamentali dell'esistenza con maggior comodità, con maggior agevolezza, e in modo sempre più perfetto può essere battezzata col nome di lusso, ma bisogna riconoscere che un tale lusso è inseparabile da ogni progresso nel campo della civiltà.

I bisogni umani, poi assumono forma e significato particolare per il concorso di molteplici fattori dei quali alcuni sono individuali — differenti disposizioni degli individui — ed altri storici e sociali. Fissare per tale rispetto le condizioni — nel loro « optimum » — che valgano ad assicurare il grado maggiore di benessere, offre difficoltà che non è agevole superare. Quanto più sono limitati i mezzi di cui si dispone, tanto più s'impone la necessità dell'economia. Le risorse risparmiate possono essere utilizzate per l'appagamento di nuovi bisogni, graduati sempre in ordine di urgenza e di preferibilità. Non è possibile stabilire con pre-

cisione l'ordine di successione dei bisogni da appagare, perchè tale ordine varia in rapporto alle condizioni degli individui (sesso, età, gusti, grado di civiltà e di cultura raggiunto in dati periodi di tempo). La felicità, ci ha insegnato Aristotele, non può essere uguale per tutti, una volta ch'essa dipende, in fondo, dalla rispondenza o conformità dell'azione particolare alla capacità o potenza di cui si è forniti.

Non deve essere dimenticato che l' uomo, come ha aspirazioni infinite, così dispone in un certo senso di risorse infinite, quando di tali risorse si sappia servire: in ogni modo fra le risorse occupa il primo posto la fantasia nella sua inesauribile fecondità. È certo che l' uso dei mezzi per l'appagamento dei bisogni richiede spesso sforzo e lavoro. Se il dispiegamento di energia, dopo un periodo di riposo, può essere esso stesso fonte di godimento, prolungandosi lo sforzo, il godimento può diminuire fino al punto da cedere il posto a uno stato di sofferenza ehe da tal punto di vista può esser considerata una «quantità negativa», rispetto all'appagamento del bisogno. Rimane fermo in ogni caso che la capacità di appagare i bisogni, mediante l'esercizio (prolungamento e ripetizione dell'atto) si raffina e cresce, press'a poco come la forza muscolare in seguito ai movimenti. E come col crescere della forza muscolare si ha la diminuzione della fatica durante l'azione, e insieme l'aumento della durata dell'azione utile, così col crescere della capacità di soddisfare i vari bisogni si ha la diminuzione della stanchezza e la possibilità di prolungare il lavoro. Si può ben dire che per mezzo del lavoro diviene possibile accrescere la somma dei piaceri della vita. Per la determinazione dello stato del maggior benessere, l'attenzione non deve esser rivolta solo al godimento derivante da un singolo bene, ma deve esser tenuto conto del complesso dei bisogni di cui l' uomo è fornito. Poichè il tempo e le forze di cui l'uomo dispone in realtà sono limitate, il maggior benessere può esser conseguito solo con un'equa ripartizione dell'appagamento di tutti i bisogni. Il maggior grado di felicità raggiungibile dell' uomo sembra che sia da riporre nel conveniente alternarsi dell'appagamento dei bisogni fondamen-

tali e nella sapiente armonia delle esigenze caratteristiche dello spirito umano. Presumere di racchiudere in una formula più determinata e più precisa il complesso delle condizioni del maggior benessere è del tutto vano.

Non abbiamo la pretesa di avere esaurito l'argomento relativo ai bisogni umani, ma crediamo di aver richiamato l'attenzione su certe modalità e sull'andamento generale dei bisogni in quanto determinazioni dell'attività pratica. Per tale riguardo la legge di saturazione o di relatività dell'appagamento ci sembra un tratto, — comune ai varii interessi umani, — della maggiore importanza, in quanto, oltre ad offrire la spiegazione di molti fatti dell'esperienza comune, conferma la tesi che la considerazione pratica in certe condizioni può sovrapporsi alle diverse manifestazioni della vita fisica e psichica umana.

VI.

Il bisogno e la nozione di valore: valori assoluti e necessari e valori relativi e contingenti.

L'attività affettivo-pratica può riferirsi, come abbiamo veduto, alle diverse funzioni fisiologiche e psichiche, assumendo la forma di complesso di bisogni (esigenze avvertite). Il bisogno sorge per la mancanza di qualche cosa, la quale mancanza è avvertita come dispiacevole; lo stato di sofferenza non può non determinare l'atto o gli atti che valgon ad eliminarla. Dal momento che si ha quel che mancava, lo stato d'inappagamento cede il posto all'appagamento, che è poi necessariamente piacevole. Ogni bisogno tende appunto al conseguimento dello stato piacevole, che, in determinate condizioni (dopo che un bisogno fu ripetutamente soddisfatto), può essere *rappresentato*, in contrasto allo stato di disagio o di sofferenza che è qualcosa d'attuale. Come è anticipato o rappresentato lo stato terminale di soddisfacimento, così, in

base all'esperienza, possono essere rappresentati o mentalmente anticipati i mezzi di soddisfacimento: il che poi agevola l'esecuzione degli atti necessarii al raggiungimento dello stato terminale. Il bisogno, come si vede, è un fatto molto complesso, ed assume tale forma complessa per il concorso della memoria e dell'attività rappresentativa in genere.

Ciò che vi ha di fondamentale in tutti i bisogni è la particolare maniera di comportarsi del soggetto verso gli oggetti che è indicata col termine *interesse*. L'interesse, naturalmente, non si manifesta solo e permanentemente con un certo tono affettivo piacevole o dispiacevole, ma con una serie di stati affettivi, i quali sono determinati dalle condizioni che si vanno succedendo: dapprima, supponiamo, l'interesse si manifesta colla sofferenza prodotta dalla mancanza di qualche cosa, poi con lo sforzo rivolto al raggiungimento di ciò che mancava, e infine con lo stato di appagamento che è naturalmente piacevole.

Non è a credere che si abbia coscienza del significato di un certo obbietto press'a poco come può averla chi, riflettendo, può costruire una teoria interpretativa dei fatti quali realmente si svolgono nella coscienza. La reazione affettivo-pratica si attua indipendemente da qualsiasi considerazione intorno all'utilità o non utilità degli oggetti; essa, potremmo dire, costituisce il *prius*, il dato genuino della esperienza, che successivamente è utilizzato per la costruzione della teoria. Le cose piacciono o non piacciono, sono ricercate o fuggite, sono amate od odiate, non perchè originariamente si sia informati della loro utilità o non utilità, ma perchè, una volta determinatosi il rapporto di esse con la coscienza, non si può fare a meno reagire e di comportarsi in quella data maniera. La teoria giustificativa non può sorgere che in un tempo posteriore.

L'interesse a cui si è accennato non è che un'altra parola per indicare quel dato di esperienza, onde poi è ricavata la nozione di valore. C'è il valore, in quanto c'è l'apprezzamento o l'atto di valutazione. E la qualifica del valore — o disvalore — non è correlativa, esclusivamente,

di una certa determinazione dell'attività affettivo-pratica, ma è da porre in rapporto col complesso delle determinazioni della stessa attività (senso di godimento o di sofferenza, desiderio o avversione, volizione o *nolizione* e così via). Secondo che variano le circostanze, in cui tali determinazioni possono esser realizzate, variano le condizioni di applicazione della nozione di valore, senza che però questa rimanga sostanzialmente modificata. L'oggetto insomma ha valore in quanto può divenir termine di una determinazione dell'attività pratica, qualunque questa sia.

Senonchè qui potrebbe esser obbiettato che la reazione del soggetto può subire variazioni, in relazione allo stato in cui da un momento all'altro lo stesso soggetto si può trovare, pur rimanendo immutate le proprietà costitutive dell'oggetto. Parlando dei bisogni, abbiamo veduto appunto che questi possono presentare modificazioni della maggiore importanza in circostanze obbiettive identiche. Quando si ammetta, pertanto, che il valore dev'esser messo in rapporto col bisogno, non sembra possibile sfuggire alla conseguenza che il valore debba subire modificazioni e alterazioni per condizioni esclusivamente subbiettive. Sembra che da tal punto di vista sia da escludere l'esistenza di valori assoluti, permanenti, incondizionati. E la cosa sarebbe effettivamente così, se tutte le esigenze e gli interessi (bisogni) potessero esser messi allo stesso livello e se le esigenze, gli interessi alla lor volta non potessero esser sottoposti a valutazione e a comparazione.

Si è detto che tanto la vita fisiologica quanto la vita spirituale si realizza mediante l'esplicazione di certe forme di attività, e perciò stesso mediante l'appagamento di certi bisogni (i bisogni inerenti alla vita fisica e psichica), ma non tutti i bisogni possono essere appagati ugualmente in uno stesso tempo e non sempre i mezzi di soddisfacimento sono a disposizione dell' individuo. Importa quindi fare una scelta e accordare la preferenza a certe esigenze in confronto di altre, e la scelta non può esser fatta, la preferenza non può esser accordata che secondo certi criterii, e sottoponendo a

valutazione le esigenze e gli interessi stessi. Così si parla della subordinazione delle funzioni fisiologiche a quelle spirituali, pur ammettendo che il compimento delle funzioni organiche rappresenta una condizione necessaria per la realizzazione della vita spirituale. La determinazione di mezzo a fine per tale rispetto implica valutazione. Ciò che è ritenuto più elevato è posto come fine, rispetto a cui ciò che non è ritenuto elevato allo stesso grado, figura come mezzo. Del resto anche quando il mezzo è considerato come parte del fine (come accade in tutti i sistemi organicamente costituiti) o quando le parti costitutive di un tutto si trovino così articolate tra loro, che quelle che da un certo punto di vista sono mezzi, possono divenire da un altro punto di vista fini e viceversa, anche in tali condizioni, la distinzione tra le parti — in ordine e valore — può esser sempre fatta.

Le stesse determinazioni pratiche possono andar soggette a valutazione, s'intende, per mezzo di un'ulteriore determinazione della stessa attività. Una certa volizione, un desiderio, un bisogno è determinativo del valore di un oggetto, ma ciò non toglie che la volizione, il desiderio, il bisogno stesso vada soggetto alla sua volta a valutazione. Si giunge così a forme di valutazione immediata, a cui può esser sospesa tutta la serie di valutazioni, che possiamo considerare come secondarie e derivate.

Volendo però rispondere adeguatamente alla questione posta di sopra, circa la relatività o subbiettività dei valori è necessario richiamare alla mente che oltre i valori determinabili *de facto* vi sono i valori che possiamo dire *di diritto*. I valori son sempre fissati e riconosciuti sul fondamento delle determinazioni dell'attività pratica: solo che in alcuni casi siffatte determinazioni sono caratterizzate come giuste, e in altri casi ciò non accade. L'ammettere un nesso necessario tra gli oggetti e gli apprezzamenti non può avere che questo significato, che dovunque e comunque c'è l'oggetto, non può non esserci l'apprezzamento corrispondente (*de jure* s'intende). L'oggetto, naturalmente, è considerato per sè e non per la realizzazione chè può avere in questo o

quel caso particolare, è considerato nella sua essenza, e non nelle circostanze che valgono a individualizzarlo, ma esso, così concepito, non può non esser accompagnato da quel determinato apprezzamento. È chiaro che in tali condizioni il valore deve presentare necessariamente un carattere di permanenza. La valutazione non è fatta riferendosi a circostanze particolari, ma in *abstracto*; essa non emerge dalla constatazione di qualcosa di attuale, bensì dalla considerazione delle nozioni per sè prese. Queste sono bensì ricavate dai fatti dell'esperienza, ma le relazioni tra esse sono riconosciute valide dal momento che sono pensate (e sono presenti alla coscienza). Sarebbe errore pensare, che in tali apprezzamenti si prescinda dal riferimento al soggetto; si prescinde solo dal riferimento a questo o a quel soggetto, affermando che dovunque ci sono soggetti capaci di valutare e oggetti forniti di certe proprietà, gli atti di valutazione, sempre nel caso che abbiano luogo, presentano il carattere della giustezza. Da una parte tali apprezzamenti, prescindendo da ogni considerazione di realizzazione, non possono essere che potenziali, e dall'altra non possono essere che assoluti e incondizionati.

Se noi prendiamo a considerare i casi riconosciuti immediatamente dalla coscienza come casi di valutazione giusta, vediamo com'essi si riferiscano a tutte le attività spirituali, e alla comparazione che può esser fatta tra le diverse determinazioni di tali attività. Così l'esistenza di certi contenuti rappresentativi è ritenuta preferibile alla loro non esistenza, il maggior numero di rappresentazioni è preferito a un minor numero; le rappresentazioni più vive e determinate sono preferite a quelle meno vive e meno determinate; le rappresentazioni degli obbietti che hanno valore sono ritenute preferibili alle rappresentazioni degli obbietti che tale valore non hanno. Nel campo della conoscenza, la conoscenza vera è preferita alla conoscenza erronea; la conoscenza fondata su ragioni è preferita alla conoscenza cieca o istintiva.

Nel campo dell'attività pratica certe determinazioni sono ritenute assolutamente preferibili ad altre (il godimento

p. es. alla sofferenza). E gli atti di *valutazione giusta, (di dritto)* sono ritenuti preferibili agli atti di *valutazione di fatto:* gli atti di preferenza giustificata sono alla lor volta ritenuti preferibili agli atti di preferenza non giustificata. — Le funzioni stesse riferentisi a un determinato oggetto (funzione rappresentativa, funzione conoscitiva, funzione valutatrice) sono suscettibili di graduazione in ordine a valore: il giudicare vale più del rappresentare un bene, e l'amare vale più del rappresentare e del giudicare. Nel caso che un bene non esistente sia solamente rappresentato, è avvertita la manchevolezza, il che poi agendo sul volere può determinare la realizzazione del bene. Quello che si è detto del bene (valore) può essere ripetuto (in senso inverso) del male (disvalore).

È noto poi come gli stessi edonisti e utilitaristi (Bentham) non potettero sottrarsi alla necessità di estendere la nozione di valore a fatti che oltrepassano i bisogni (il piacere e il dolore) come sono sperimentati da questo o quell'individuo. Si fu costretti ad ammettere la preferibilità del godimento *più esteso* a quello *meno esteso*. Il piacere si accrescerebbe, col crescere del numero di individui che ne godono. E l'estensione del godimento a una molteplicità di individui fu dichiarato finanche preferibile alla maggiore intensità del godimento in uno stesso individuo.

Di contro a tali apprezzamenti, si trovano gli apprezzamenti che potremmo dire relativi e contingenti. Essi non possono essere che variabili, in rapporto alle condizioni diverse in cui sono compiuti dai soggetti singoli. Da tal punto di vista gli oggetti non possono aver valore, che nella misura in cui possono compiere l' ufficio di mezzi di soddisfazione dei bisogni. Alla modificazione o cessazione dei bisogni, non può non corrispondere la modificazione o la cessazione del valore attribuito agli oggetti. Una volta che è lecito parlare di valore solo in relazione al bisogno, al desiderio, come è realizzato in concreto, nel caso che la relazione non possa sussistere, o perchè il termine subbiettivo — desiderio, bisogno — viene a mancare, o perchè l'oggetto si presenta

in condizioni da non poter essere realmente (efficacemente ed esclusivamente) mezzo di soddisfazione del bisogno, non può aver senso parlare ancora di valore per l'individuo, s'intende. All'oggetto può essere attribuita soltanto la «capacità» di assumere il significato di «valore» in determinate condizioni ed al soggetto parimenti l'attitudine ad entrare in una «relazione pratica» coll'oggetto in circostanze speciali.

Se è lecito dunque parlare di valore solo in relazione alle determinazioni dell'attività pratica, non tutte le determinazioni presentano carattere uguale: vi sono determinazioni che non presentano alcun carattere di necessità (di dritto) per modo che soddisfatte o appagate, si dileguano, e vi sono determinazioni che presentando tale carattere di necessità, anche dopo che sono soddisfatte nei casi particolari, permangono come esigenze da esser soddisfatte ogni volta che le circostanze lo richiedano. È necessario in fondo distinguere il bisogno o l'esigenza in quanto si trova realizzata in un caso particolare *hic et nunc*, e il bisogno e l'esigenza in quanto è rappresentata come avente dritto ad essere soddisfatta.

VII.

Il bisogno e la nozione di valore economico.

Si capisce, in ogni modo, come la concezione della variazione del valore in rapporto alla variazione cui può sottostare la coscienza dei bisogni, abbia incontrato favore specialmente presso gli economisti, i quali in fondo dall'indole dei loro studi sono spinti a rivolgere esclusivamente o prevalentemente l'attenzione a quei bisogni in cui la legge di saturazione o di relatività trova più facilmente applicazione. Dal punto di vista economico infatti sono studiati i bisogni che hanno o possono avere la conclusione in sè stessi, i bisogni che sono suscettibili di misura nei loro gradi di appagamento. Non si tratta di determinare il significato che i bisogni hanno o pos-

sono avere per la realizzazione di certi ideali, o per l'approssimazione a tale realizzazione, ma si tratta di stabilire le condizioni e i mezzi di appagamento dei bisogni, perchè solo con l'appagamento la curva evolutiva del bisogno è descritta. I bisogni, in quanto tali, sono necessariamente accompagnati da sofferenza. Ora tale sofferenza è necessario eliminare, e non può essere eliminata che seguendo quei procedimenti e stabilendo quei rapporti, che è compito della scienza economica appunto indagare. L'economista così considera certe categorie di bisogni, o, se si vuole, considera il complesso dei bisogni da un determinato punto di vista, e quindi la sua considerazione del valore è non falsa, ma limitata. Non già, s'intende, che i fatti economici si svolgano, per così dire, in una sfera a parte della vita sociale, ma essi, pur trovandosi in rapporto d'azione reciproca colle altre manifestazioni della vita umana, hanno consistenza per sè presi, in quanto prendono a considerare particolari variazioni dei bisogni umani, prescindendo da altre variazioni.

Per convincersi della verità di ciò che diciamo basterà ricordare come fatto principale nella sfera economica è lo scambio. Si può dire — senza esagerare — che oggetto di studio da parte degli economisti sono i bisogni umani in quanto condizioni di produzione di beni soggetti allo scambio. Dopo che ciascun produttore ha conservato quella parte di beni che ritiene necessaria per il soddisfacimento dei propri bisogni, scambia quelli che gli rimangono con altri beni prodotti da altri individui (coi beni, s'intende, che a questi sopravanzano). È, certo, sempre il valore d'uso il primo elemento di giudizio che spinge allo scambio; solo che l'utilità si trova in mano di un altro uomo invece di essere offerta dalla natura: si dà qualche cosa del proprio per ottenere l'utilità che altri possiede. Vi è sempre lo sforzo per procurarsi l'oggetto utile; solo che lo sforzo è diretto a produrre non la cosa che si desidera, bensì un'altra, che per mezzo dello scambio, permette appunto di ottenere quello che si desidera. Vi è la compra e la vendita che si riassume nel prezzo. Lo scambio mira, in sostanza, ad accrescere il

valore senza che sia recata alcuna alterazione alle cose che sono scambiate. Ciascuno dei permutanti cambia il superfluo di una merce, che per lui è sfornita di valore, col superfluo della merce di un altro individuo che è ugualmente sfornita di valore. E il massimo di valore dello scambio si ottiene quando l'appagamento dei bisogni reso possibile dallo scambio ha eguale significato da entrambe le parti.

S'intende poi come lo scambio debba essere agevolato e in parte debba essere reso possibile dalla divisione del lavoro. La tendenza a conseguire il massimo valore (massimo soddisfacimento dei bisogni fondamentali della esistenza) deve favorire indubbiamente il processo della divisione del lavoro. Perciò stesso che lo scambio contribuisce all'accrescimento del valore nel senso che si è detto, deve essere realizzato anche dove sembra che si oppongano ostacoli insormontabili. Il commerciante ha appunto l'ufficio di eliminare per così dire tali ostacoli, solo che lo scambio in tali condizioni diviene possibile ammettendo che la produzione dei beni che si scambiano costi meno di quello che costerebbe la produzione per proprio conto e nel paese ove si abita.

Il fatto dello scambio così mentre vale a mettere in luce il grado di complicazione che può assumere la struttura economica, dimostra come essa sia in fondo una costruzione fatta dall'uomo per soddisfare nel modo più adeguato possibile i bisogni e le esigenze che via via si vanno determinando.

Di contro ai bisogni che potremmo dire « naturali », vi sono i bisogni creati dall'uomo, i quali finiscono per essere non meno imperiosi degli altri (elevazione del tenore di vita). Ora l'economia, se per i bisogni naturali prende specialmente in considerazione la mutevolezza dei mezzi con cui possono essere soddisfatti, per i bisogni artificiali, oltre che della trasformazione dei mezzi, deve tener conto del determinarsi di bisogni sempre nuovi, per il concorso di fattori di vario ordine. Ed anche per tale rispetto si vede come i bisogni, studiati dall'economista, non possono presentare quel carattere di permanenza e di assolutezza, che

presentano le esigenze e gli interessi umani, quando vengono considerati, diciamo così, astrattamente, prescindendo cioè da ogni riferimento speciale agli individui, e alle collettività e alle condizioni diverse in cui individui e collettività si possono trovare.

E qui, prima di finire forse non è inopportuno fermare l'attenzione sulla distinzione tra la considerazione dei fatti economici in generale e il punto di vista speciale dell'« economia pura ». È noto come Vilfredo Pareto insistesse molto su tale distinzione. Per stabilire le dottrine economiche, egli osservava, si è soliti risalire oltre la scelta. Si spiegano le diverse scelte, dicendo che il fine dell'uomo è il raggiungimento del *maximum* di benessere: tra due cose l'uomo sceglie quella che gli procura il maggior grado di benessere (godimento). Si ottiene la posizione di equilibrio esprimendo matematicamente la condizione in cui ciascun individuo fruisce del massimo di godimento compatibile cogli ostacoli che egli incontra. Il Pareto non intende considerare la cosa a questa maniera, perchè il godimento non essendo quantità, non è soggetto a determinazione esatta. Nella forma più generale le equazioni dell'economia pura non esprimono che il fatto della scelta, e possono esser ricavate indipendentemente dalle nozioni di godimento e di sofferenza. Senonchè egli stesso riconosce che quando si dice che un uomo preferisce una cosa *a* ad un'altra cosa *b*, ovvero che la cosa *a* procura un piacere maggiore che la cosa *b*, si esprime il medesimo fatto in due forme leggermente diverse: solo che nella seconda forma appare una certa entità, detta godimento, che è assunta come suscettibile di valutazione esatta (che può essere più o meno). Ora, a senso del P. importa limitarsi alla constatazione del fatto, prescindendo da ciò che questo fatto può implicare dal punto di vista psicologico.

Non si vede però quale significato possa essere attribuito al fatto della scelta, quando si prescinda dal fattore psicologico. Si può certamente fermare l'attenzione sul compimento dell'azione come può esser percepita dall'esterno,

ma rimane sempre vero che l'azione ha significato solo in quanto è motivata in una certa maniera e in quanto si distingue dalle azioni dei corpi puramente fisici. Del resto l'espressione stessa di scelta, di preferenza, implica quel fattore psicologico da cui si vuol prescindere. La proposizione: il cane preferisce la carne alla zuppa, o non significa nulla, o implica qualcosa di più del fatto, com'è semplicemente constatato. Si può ammettere che la parola «preferisce» non include alcun giudizio esplicito, alcun paragone tra i due godimenti (l'animale, essendo incapace di compiere atti di astrazione come l'uomo, non può giungere alla rappresentazione isolata degli stati d'anima). Ciò non toglie che esso senta un'attrazione verso la carne in confronto della zuppa, attrazione motivata dal senso di godimento che prova, alla vista, all'odorato della carne. Molto più l'uomo, quando fosse costretto a scegliere tra le bastonate e un buon pranzo, dà la preferenza al pranzo (o se è asceta alle bastonate) *non meccanicamente* per così dire, ma si rende conto di quello che fa, e si determina per uno dei termini dell'alternativa, solo perchè la rappresentazione che egli ha è accompagnata da godimento.

Comunque sia, il Pareto giustamente si domanda: Terremo noi conto di tutti i generi di scelta? Ciò potrebbe farsi, risponde, ma i metodi di studio variano secondo i generi delle scelte che si prendono a considerare. L'economia politica non si occupa che delle scelte che cadono su cose le cui quantità sono variabili e suscettibili di misurazione. Inoltre, essendo una scienza di medie, essa si occupa di scelte che si constatano un gran numero di volte. Si studiano così i fenomeni risultanti da un numero limitato di scelte compiuto dagli uomini. In sostanza nella sua forma più rigorosa l'economia pura esclude in modo più o meno arbitrario una parte delle azioni umane, supponendo che l'*uomo economico* agisca secondo la logica più rigorosa nel senso del proprio interesse. L'uomo, però, facendo alcune scelte, incontra ostacoli: importa stabilire pertanto la direzione nella quale si produrrà la sua azione in determinate condizioni.

Vi è anzi una parte statica che ha per iscopo la determinazione delle posizioni di equilibrio, ed una parte dinamica, che studia i movimenti che avvengono quando l'uomo è spostato da tale posizione. È facile intendere che se l'uomo non incontrasse nessun ostacolo per soddisfare i suoi desiderii, la soluzione del problema d'equilibrio sarebbe semplicissima. L'uomo si fermerebbe a quel punto nel quale fosse sazio di tutte le cose. Ma non è così. Per ottenere alcune cose egli deve rinunziare ad altre; per procurarsi dei godimenti deve sopportare certe pene. Di qui l'opportunità o necessità di costruire uno specchio delle scelte ed uno specchio degli ostacoli per aver sott'occhio la serie dei possibili godimenti e la serie degli ostacoli da superare. In conchiusione i dati dell'economia pura sono: 1°) l'ordine di preferenza dell'individuo o l'indicazione delle scelte che egli può fare, 2°) l'ostacolo che egli incontra nelle scelte. L'esperienza fa conoscere come si esercita la scelta di un uomo determinato e quali sono gli ostacoli che deve vincere. L'una e l'altra cosa essendo espresse matematicamente ne risulta la conoscenza della posizione d'equilibrio (posizione che l'uomo ha la tendenza a mantenere). Essendo dati certi individui che hanno certi gusti, manifestati dalle scelte, e che per soddisfare quei gusti devono vincere resistenze, determinare in modo preciso i fenomeni che ne conseguono: ecco il problema dell'economia. In fondo, tra le forme dell'attività pratica umana è necessario distinguere quelle attività, che metton capo alla produzione, al baratto, alla compra-vendita delle merci: sono tali fenomeni, che, presentando uniformità, costituiscono il campo d'indagine dell'economia.

Stando al Pareto, la teoria dell'economia pura sarebbe tanto generica che si può da essa con opportune specificazioni dedurre le teorie speciali che valgono per società ove c'è la libera concorrenza, ove ci sono monopolii, ov'è stabilita la proprietà collettiva ecc. Si può supporre un ordinamento economico qualsiasi per la società, e si può ricercare quali siano gli effetti economici di quell'ordinamento. La soluzione di tale quesito è il compito dell'economia pura.

Dicendo che l'economia pura si occupa solo di scelte che cadono su cose le cui quantità sono variabili e suscettibili di misurazione, si vien a dire che va escluso tutto un ordine di problemi, che son troppo semplici per mettere in moto quella gran mole dei ragionamenti matematici che adopra l'economia pura. Discorrendo delle scelte e degli ostacoli, si può indagare come e in quali quantità si producono e si barattano le cose alle quali fanno capo certe azioni. Per l'economia basta il fatto che il vino è utile (piacevole), che ha valore, che è ofelimo, perchè solo per questo il vino è comprato e venduto. Per procurare del vino colla minore spesa possibile, sono compiute certe azioni, che possono essere adeguate o non adeguate, convenienti o non convenienti.

Il Pareto è condotto così a distinguere tra l'utilità (valore o ofelimità) e azione economica che può esser ben condotta o mal condotta. Il concetto di utile, di valore, emerge dalla considerazione della relazione di *convenienza di una cosa all'uomo*: da tale relazione poi traggono origine le azioni che sono dette economiche e che devono essere considerate per sè (possono essere adeguate o non adeguate). Si può sempre domandare però su che cosa propriamente poggi la differenza tra operazione ben condotta e operazione male condotta: l'azione si dice bene condotta, quando conduce al conseguimento di un bene colla minor spesa possibile. Ora dicendo questo, da una parte si vien a supporre il riferimento ad un fine (conseguimento d'un fine) che è essenzialmente pratico, e dall'altra, identificando l'adeguazione colla minore spesa possibile si viene a implicare il riferimento all'utile, al benessere; perchè, infatti, è cercato il bene colla minore spesa possibile? Perchè questo rappresenta un guadagno, un accrescimento di godimento col grado minore di sofferenza. Il Pareto crede di uscire dal campo del valore, dell'utile, identificando le azioni adeguate colle azioni logiche e le inadeguate colle non logiche, ma è evidente che tale identificazione è del tutto arbitraria. Il logico ha il significato di praticamente vantaggioso, il non logico praticamente svantaggioso.

Nessuno nega che la trattazione dei fatti economici qual'è proposta dal Pareto può riuscire utile da un certo punto di vista, come è utile qualsiasi mezzo di determinazione esatta dei fenomeni (rappresentazione matematica per mezzo di equazioni), ma si deve riconoscere che la rappresentazione in tanto ha significato, in quanto è supposta la conoscenza per altra via dei fatti a cui la rappresentazione si riferisce.

VIII.

Conclusione.

Noi cercammo di determinare brevemente l'efficacia che l'attività affettivo-pratica può esercitare sullo svolgimento di tutta la vita fisiologica e psicologica umana: non già che non ci possano essere fenomeni fisiologici e psichici, che non siano determinati dall'attività pratica; anzi si può dire che l'attività pratica in tanto può esser rivolta agli altri fatti, in quanto questi in un primo tempo sono compiuti spontaneamente, indipendentemente da ogni influsso pratico. È certo però che in condizioni normali e in casi particolari il progressivo svolgimento dell'attività psichica si trova sotto il controllo dell'attività affettivo-pratica. Ogni fatto psichico non è necessariamente accompagnato da un determinato sentimento, ma *può* esserlo. Ogni azione psichica non è provocata da un'azione volontaria, ma può esserlo. Non si può parlare di azione ininterrotta del sentimento e della volontà in tal senso, ma quando il caso lo richieda, vi può essere sempre l'azione del fattore affettivo-pratico sugli altri fatti psichici.

Abbiamo inoltre dimostrato come l'esplicazione dell'attività affettivo-pratica viene a coincidere con l'attività valutatrice, con la funzione cioè determinatrice dell' importanza e del significato che può essere attribuito ad un fatto o ad un obbietto. La realizzazione dei fatti psichici, incontrando ostacoli o resistenze, provoca particolari atteggiamenti da

parte del soggetto, perchè gli ostacoli e le resistenze siano superate. Sono avvertiti così i bisogni, i quali, secondo le circostanze, possono assumere la forma di tendenze o di *interessi*, avendo però sempre l'ufficio di contribuire, sia pure in modo diverso, al conseguimento degli scopi a cui le funzioni psichiche sono dirette. Da tal punto di vista il soggetto, sia nella forma di organismo fisico che in quella di organismo spirituale, come figura un sistema di funzioni per la realizzazione della vita, così può figurare un sistema di bisogni, di esigenze, di interessi, i quali si rendono vivi, ogni volta che il caso lo richieda (ogni volta cioè che agiscono cause inibitrici).

Tutti i tentativi di enumerazione, di classificazione dei bisogni o interessi umani possono esser dimostrati insufficienti. Spesso si ha l'illusione di fissare i tratti essenziali della natura umana, quando in realtà non si determinano che certi aspetti di essa, gli aspetti che in determinate condizioni hanno potuto manifestarsi. Molte teorie scientifiche (sopratutto le teorie economiche e sociali) sono fondate sopra assunti più o meno arbitrari, per i quali è dato un carattere di assolutezza a talune tendenze divenute prevalenti per il concorso di particolari circostanze. Si parla dell'uomo come di un'essere essenzialmente, esclusivamente e primariamente egoista, di un essere che non può mirare che al maggior guadagno possibile, costruendo così quella finzione che è l'uomo economico. Parimenti si costituisce una nozione del tutto arbitraria e artificiosa della società e del suo sviluppo, fermando l'attenzione su tendenze ed aspetti che possono essere anche reali in determinate circostanze storiche, ma che non cessano per questo d'essere del tutto contingenti in quanto strettamente collegate con le stesse circostanze storiche. Solo esaminando quel che l'uomo ha fatto, e tenendo presente il modo in cui egli si è comportato in condizioni ben definite, si può giungere ad una caratterizzazione della natura umana che non sia unilaterale o erronea addirittura. Nessuna attitudine o tendenza umana può assumere poi tale predominio da annullare tutte le altre

tendenze; onde, costruire, supponiamo, l'uomo economico, quasi che fosse possibile isolare un certo numero di bisogni e di esigenze da tutte le altre, è quanto di più artificioso si possa immaginare. Il fatto economico non può esser considerato avulso da tutto il contesto dei fatti sociali ed umani: esso, come può agire su questi, così ne può ricevere gli influssi, i quali poi, si noti, non possono esser determinati *a priori* e in ogni caso una volta per sempre, ma variano col clima storico e quindi cogl'indirizzi di cultura, di pensiero scientifico e così via. La religione, il costume, le concezioni morali non possono essere estranei alla determinazione dei fatti economici, come d'altra parte i progressi d'indole economica non possono non agire, specialmente su certe forme dell'attività spirituale umana. A tal uopo può essere istruttivo paragonare le concezioni economiche ispirate ai principii della filosofia stoica, con quelle ispirate all'ascetismo cristiano dei primi secoli. Appena, per influsso specialmente delle crociate, si verificarono progressi della maggiore importanza nel campo economico, questi agirono potentemente sull'orientamento culturale e spirituale in genere (emancipazione della vita politica dal potere ecclesiastico, ed emancipazione della coscienza individuale dalla soggezione alla tradizione).

La determinazione della natura umana non deve esser fatta muovendo da principii o assunti più o meno arbitrari, ma dev'esser fatta fondandosi sull'esperienza. E l'esperienza che ci può esser veramente d'aiuto a tal riguardo, non può esser che l'esperienza storica, l'esame cioè dei fatti come realmente sono accaduti, lo studio delle forme di organizzazione economica, politica, sociale che si son succedute attraverso i secoli. A tal riguardo è necessario ribadire il concetto che compito della storia non è quello di esporre la successione delle istituzioni, delle credenze umane, quasi che queste fossero efficienti per sè prese ed avessero la loro ragione in sè stesse. Compito della storia, invece, è quello di indagare come e perchè l'uomo ha dato origine a certe istituzioni ed ha formato certe credenze, mostrare insomma

come istituti, concezioni, opere possono trovare un'adeguata spiegazione solo quando siano considerati mezzi escogitati dall'uomo per soddisfare in certe condizioni i bisogni, che via via ha avvertiti. Tutti gli istituti umani (gli istituti politici, economici e così via) non hanno importanza e significato per sè, bensì come manifestazione di certe forme dell'attività umana, come modi di eseguire i compiti, che le condizioni storiche sono andate via via determinando.

Si può anche dire che la realizzazione dei valori umani e quindi l'applicazione di certi principii assoluti e supremi forniscono i mezzi più adeguati per l'interpretazione dei fatti storici: solo che bisogna guardarsi dall'errore di pensare che l'uomo abbia come prefigurata nella mente la rappresentazione dei valori e dei principii, e che tale rappresentazione lo spinga e lo guidi all'azione pratica. I valori e i principii non figurano come qualcosa di preesistente nella coscienza di chi è chiamato ad agire nella realtà. Degli uni e degli altri si acquista coscienza in concreto, agendo. Solo i bisogni come possono essere avvertiti in circostanze particolari, spingono l'individuo e le varie forme di collettività ad operare in date maniere. Dopochè sono stati raggiunti certi risultati per soddisfare determinate esigenze e per soddisfarle come imponeva la realtà (la natura delle cose) in quel dato momento, è possibile, riflettendo, ricavare i principii e verità di ordine generale. Valori o principii dunque divengono attivi attraverso l'esperienza, si svolgono in essa e per essa. Come non sono una creazione o una finzione arbitraria della mente, così non sono qualche cosa, che la mente per così dire intuisca, e che poi traduca in realtà. La conoscenza dei valori e dei principii è un acquisto, che l'uomo va facendo a misura che egli si viene a trovare in nuovi rapporti con gli oggetti dell'esperienza. Del resto anche quando l'uomo ha presenti innanzi alla mente certi principii (principii etici, principii religiosi ecc.) non si può dire che sia in poter suo di piegare la realtà al proprio volere, sia pure affine di ottemperare agli stessi principii. Le «cose» hanno una propria natura, della quale dev'esser tenuto

conto, e nessuno può aver l'illusione di possedere il segreto per trasformare fatti ed obbietti a proprio piacere. La realtà è molto più complessa di quello che possa pensare qualunque filosofia del mondo, e non è affatto esagerato dire che essa spesso si beffa dei propositi e delle anticipazioni fatte dall'uomo.

Il fatto è che i valori e i principii, predominanti in certe condizioni, ad una considerazione più matura e più completa si rivelano spesso unilaterali, e in ogni modo insufficienti in quanto finiscono per ostacolare l'esplicazione di forme dell'attività umana, che hanno anch'esse diritto ad essere dispiegate. L'ascetismo dei primi cristiani, per quanto fosse determinato da motivi spirituali del più alto valore, non poteva avere quel carattere di assolutezza a cui aspirava, per poter dominare e pervadere le diverse sfere dell'attività umana. Le limitazioni a cui in prosieguo andò soggetto, furono imposte da necessità a cui non era possibile sottrarsi. Solo ubbidendo alla natura, secondo il precetto baconiano, è possibile dominarla. L'uomo fa parte della natura, e quindi non può considerarla come qualcosa di estraneo a sè. D'altra parte la natura acquista veramente significato solo nei limiti in cui è considerata connessa e coordinata con le esigenze o coi bisogni dell'uomo: tra l'uomo e la natura, dunque, non può esservi antitesi. L'uomo in tanto può arrivare a soddisfare il complesso dei suoi bisogni e dei suoi interessi, in quanto, piegando la natura ai suoi voleri, dominandola entro certi limiti, non osa violarne le leggi e per così dire le imposizioni.

Vi è una forma di ottimismo che è fondato sulla natura delle cose e che quindi non può esser negato. Il contrasto ammesso da taluni tra i vari bisogni ed esigenze umane è del tutto ingiustificato. Anzitutto l'uomo non agisce mai come essere isolato, ma sempre come membro di una collettività (famiglia, comune, società civile): e d'altro canto non ama solo sè stesso in quanto individuo, ma il suo amore si estende in grado maggiore o minore agli esseri simili a sè: poi, il soddisfacimento di certi bisogni fondamentali del-

l'esistenza, la ricerca del proprio benessere non è in antitesi con l'appagamento delle esigenze più elevate, come può essere l'amore e la ricerca della verità, l'amore del prossimo, l'amore del bello: attraverso l'appagamento dei bisogni che siamo abituati a considerare come bisogni di ordine inferiore, si può aver l'appagamento delle esigenze e degli interessi più elevati, come d'altra parte, soddisfacendo queste ultime esigenze, si può indirettamente conseguire il soddisfacimento dei bisogni fondamentali dell'esistenza. Lo svolgimento della vita umana è possibile solo favorendo l'esplicazione di tutte le tendenze caratteristiche dell'uomo, e mantenendo salda, d'altra parte, la coordinazione armonica dell'uomo con la natura. Il patrimonio d'idee lasciatoci a tal riguardo anzitutto da Aristotele e poi dalla filosofia stoica merita di esser conservato con la maggior cura.

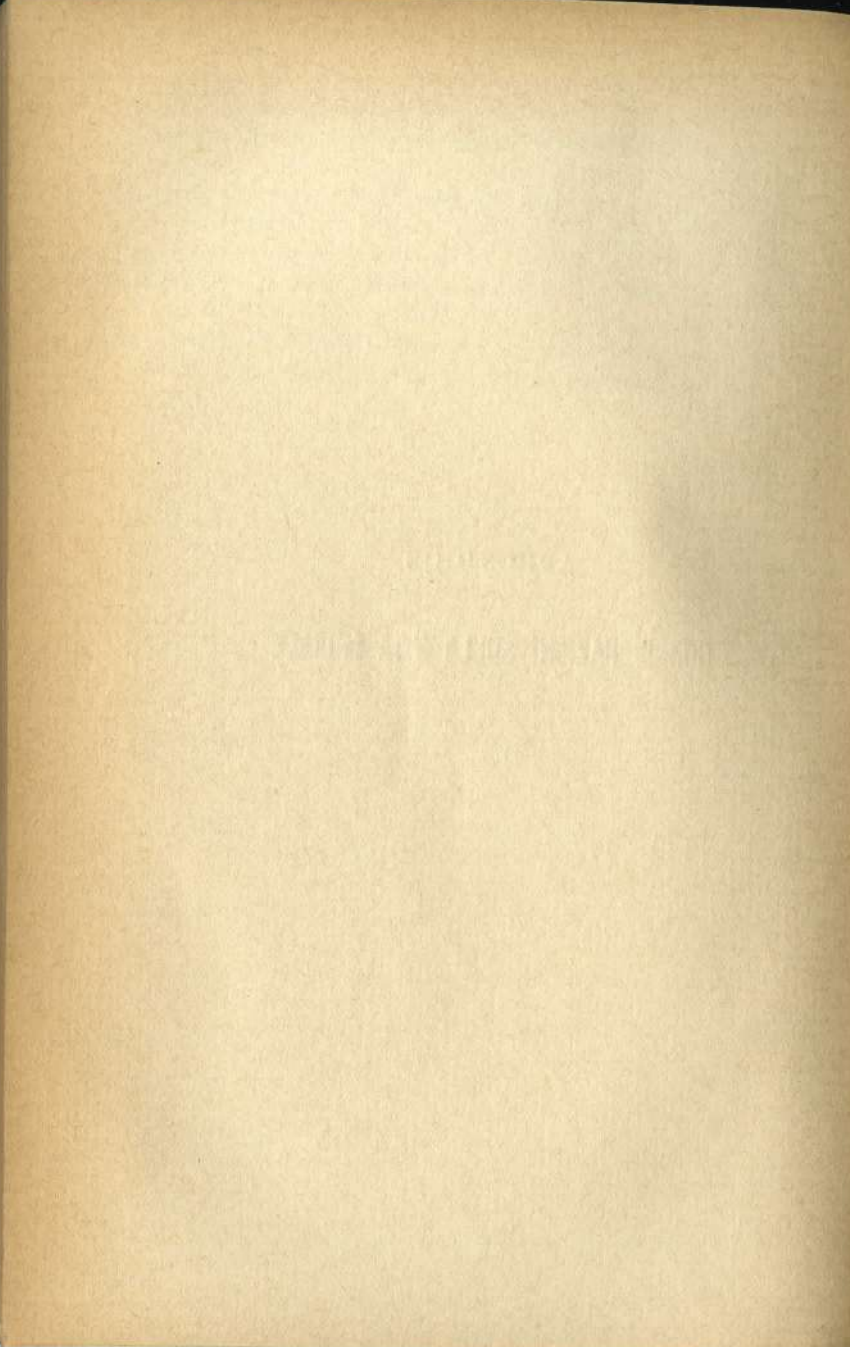
Dopo quello che abbiamo detto ci sarà facile ora chiarire ancora meglio il nostro concetto circa l'efficacia che l'attività affettiva pratica può dispiegare sulle varie funzioni dell'organismo fisico e psichico. Dal momento che sono avvertiti certi bisogni, sono compiute le azioni che possono servire a soddisfarli; ciò facendo, possono esser determinate le condizioni necessarie per il dispiegamento delle varie forme di attività di cui l'individuo è capace. Ma è facile capire che l'azione che per tal riguardo può esser dispiegata dal sentimento, dal desiderio, dalla volontà, non può esser creativa o determinativa nel senso che possa sostituirsi alla funzione a cui è rivolta o che possa in alcuna maniera agire arbitrariamente sulle forze della natura, violandone magari le leggi. L'attività affettivo-pratica può dispiegarsi efficacemente e utilmente, solo dirigendo le potenze, di qualunque ordine queste sieno, e non contrapponendosi ad esse. La volontà, supponiamo, può avere l'ufficio di utilizzare o anche di dirigere in un certo senso le risorse di cui si dispone, ma non può creare dal nulla queste stesse risorse. Ed ecco che quando ai Genii ed agli Eroi nel senso del Carlyle e dell'Emerson, è attribuito il potere di foggiare la

realtà secondo le proprie idee, e quindi si attribuisce il merito di essere i veri autori dei più importanti e significativi movimenti della storia, si è vittima di un'illusione, la quale, nel campo pratico specialmente, può riuscire dannosa. Compito del genio è quello di rendersi interprete delle esigenze più profonde del tempo in cui vive, e quindi anche di mettere in opera i mezzi più efficaci per soddisfarle, ma non può esser mai quello di produrre quello che non ha e non può avere fondamento nella *natura delle cose*, e quando si parla di natura delle cose si vuol intendere tutto quell'insieme di condizioni, di fattori, di elementi che esistono ed agiscono in un certo momento nella realtà, indipendentemente dal buon volere dell'individuo. L'individuo è bensì parte della realtà, ma non è tutta la realtà e non può sostituirsi ad essa. Egli, fornito com'è di volontà, può bensì proporsi degli scopi, concepire dei piani, può aver l'intento di determinar dei cangiamenti in ciò che esiste, ma questo può fare solo traendo partito dai fatti quali si trovano realizzati, e dalle cose quali esistono indipendentemente da sè. Con la volontà e con l'attività pratica tutto si può fare, tranne che creare o mutare le condizioni che devono esser presupposte, perchè una qualsiasi azione riesca veramente efficace. Abbiamo detto di sopra che l'insegnamento di Aristotele e degli Stoici non dev'esser dimenticato. Ora possiamo aggiungere che fu merito insigne del filosofo che nel Medio-Evo si assunse come compito di rinnovare alla luce del Cristianesimo la filosofia aristotelica, d'avere per una parte eliminato la scissione fra l'uomo e la natura e d'essersi per l'altra reso conto anche dei limiti entro cui l'azione della volontà può esser feconda. Può esser opportuno terminare, riferendo le parole del grande nostro filosofo di cui molti parlano, ma che pochi veramente conoscono: *Est aliqua lex aeterna*, disse San Tommaso, *ratio videlicet gubernativa totius universi, in mente divina exsistens... Est in hominibus lex quaedam naturalis, participatio videlicet legis aeternae, secundum quam bonum et malum discernunt* (« Summa theol., 1ª 2ªᵉ, q. 91 »). *Voluntas humana, ex communi condicto, potest*

aliquid facere iustum, in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam; et in his habet locum ius positivum... Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale non potest voluntate humana fieri iustum (Ibidem, 2^{a} 2^{ae}, qu. 57, art. 2). *Ratio humana, secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura* (Ibidem, 1^{a} 2^{ae}, qu. 91, art. 3).

X.

APPENDICE

CONSIDERAZIONI SULLA VITA MORALE

Considerazioni sulla vita morale.[1]

La parola *crisi* è ripetuta molto spesso ai nostri giorni: si parla di crisi della scienza, di crisi religiosa, di crisi sociale ecc., ed anche di crisi morale, anzi, di quest'ultima si discorre da tanto tempo, che a quest'ora o si sarebbe dovuto avere già la soluzione, ovvero uno stato di vero e proprio *marasma* morale. Il fatto è che la crisi morale non può essere messa alla pari con altre crisi, giacchè spesso non rappresenta che uno stato d'insoddisfazione della coscienza etica di fronte alla vita reale ed a ciò che l'esperienza quotidiana ci offre: stato d'insoddisfazione che alla sua volta depone per un raffinamento del senso morale e per un'elevazione della cultura. Non sarebbe difficile mostrare che in tutti i tempi e in tutti i luoghi si trova un certo numero, ora maggiore ora minore, di persone che appaiono malcontente del modo come procedono le cose e come si conducono i loro simili, onde, rimpiangendo i tempi che alla loro fantasia appaiono migliori, parlano di crisi morale. Ma anche lasciando da parte le crisi provenienti da «iperestesia» morale, quando si parla di crisi non sempre si allude ad uno stesso fatto e si ha chiaro in mente il significato del termine. Già non sempre si fa la debita distinzione tra crisi

---

[1] Questo scritto col titolo di *Crisi morale* fu pubblicato nella *Cultura filosofica* del 15 novembre 1908 (Anno II, Num. 11).

morale e crisi sociale: molti con la maggiore disinvoltura passano dall'una all'altra, senza riflettere che, mentre la crisi sociale è determinata dal bisogno di dare un nuovo assetto alla società e insieme dalle difficoltà che incontra ogni tentativo di modificare lo stato presente, mentre essa adunque è determinata dallo squilibrio esistente tra le esigenze degli individui componenti la società e le loro condizioni di esistenza, la vera e propria crisi morale si manifesta nelle difficoltà di valutare certe forme di condotta e nell'incertezza circa il fondamento delle valutazioni stesse e circa i motivi delle azioni riconosciute moralmente valide. Poi, quando si parla di crisi morale, importa precisare bene se si allude alla crisi della scienza morale, che è crisi di riflessione, di pensiero, ovvero alla crisi della moralità, che è crisi della coscienza. La crisi nella scienza morale non può dipendere che da condizioni speciali della cultura e dell'intelligenza ed è una crisi filosofica, la quale si riduce in sostanza all'impossibilità di dar ragione e di sistemare il complesso dei fenomeni della vita morale riferendosi ad un solo principio, all'impossibilità dunque di stabilire un perfetto e completo accordo tra i filosofi circa la interpretazione e la giustificazione della moralità e la sua connessione colle altre sfere della cultura. Certamente la varie correnti filosofiche finiscono per esercitare una certa efficacia sulla coscienza comune, ma questa d'altra parte non è mai determinata nella sua condotta e nei suoi apprezzamenti esclusivamente dalle concezioni teoretiche. Del resto basta considerare il fatto che, mentre la crisi della scienza morale si presenta sempre e dappertutto con caratteri uguali, quella della vita morale assume un aspetto differente secondo i luoghi e i tempi, per convincersi che le due crisi non si possono in nessuna maniera identificare.

Così la crisi morale in Italia non è una crisi di riflessione e di dottrina, nè emerge dal bisogno di stabilire un accordo tra le idee morali e le altre idee, come quelle scientifiche, religiose ecc., ma è crisi delle fonti stesse della vita e della coscienza morale. Guardiamoci un po' d'intorno: chi mai

pensa che condursi in una o in un'altra maniera verso i nostrì simili, verso lo Stato e in genere verso gli enti collettivi (comuni, provincie ecc.), a cui pure apparteniamo come membri, possa implicare o mettere capo, nel fondo, in un problema di ordine morale? Quando si tratti di adempiere ad uno di quegli obblighi che si sono andati determinando attraverso i complicati rapporti della vita sociale odierna, ognuno agisce come se i suoi connazionali, le collettività fossero avversari da combattere o per lo meno competitori da superare in astuzia, in forza, in industre ingegnosità nel trovare espedienti e ripieghi, senza che mai si presenti alla mente l'idea che all'operare in una o in un'altra maniera corrisponda l'alternativa di essere o no persona onesta. Purtroppo l'esperienza quotidiana attesta nel modo più chiaro che astensioni dal lavoro, scioperi accompagnati da violenze d'ogni genere, sospensioni di servizi pubblici e indispensabili alla vita di tutti, incitamenti ad agire contro i proprî desiderî e interessi, offese alla libertà ed al rispetto reciproco si compiono in ossequio a formule accettate senza critica come verità indiscusse e indiscutibili, senza che neppur lontanamente sorga il *sospetto* che il compiere certi atti non differisca sostanzialmente dall'attentare alla vita, alla sicurezza ed ai beni dei nostri simili. Chi mai si prende la pena di esaminare se la lotta di classe intesa in una certa maniera non finisca per essere un ritorno alla vendetta collettiva, e se l'organizzazione professionale, quando è fatta secondo certe norme e quando si serve di certi mezzi, non finisca per essere un sostitutivo del brigantaggio nella società civile? Se i capi e le guide dei movimenti popolari spesso obbediscono a motivi di ambizione, di amor proprio ecc., le masse, quando non operano per spirito di vendetta, sperano sempre in un mutamento repentino o in un miglioramento immediato di maggiore o minore importanza.

Se in basso, presso di noi, la crisi morale si manifesta come incapacità a lasciarsi guidare da criteri morali nella scelta delle alternative di condotta, nelle classi elevate o dirigenti si manifesta come tendenza a cedere a tutti quegli

influssi dottrinali, pratici, artistici, che hanno per effetto di scemare o di annullare gli ordinari freni o poteri direttivi della volontà. Si può dire che tutte le credenze o dottrine tendenti ad abbassare il tenore della vita morale coll'indulgenza alle passioni, sorte in altri paesi, sono state con celerità trapiantate qui dove poi hanno trovato un terreno tanto fertile da poter crescere rigogliose. Dapprima il credo del naturalismo in arte, dipoi quello del nietzschismo nella morale, dell'imperialismo nella vita civile, hanno trovato qui gl'imitatori e gli apostoli più fervidi, tanto che vi è stato un momento in cui pareva che un'epidemia di superominismo minacciasse da un capo all'altro il nostro paese.

Data questa condizione di torpore della coscienza morale, s'intende come si sia andato sempre più accentuando il distacco della riflessione ed interpretazione scientifica della realtà morale dalla genuina esperienza morale, in guisa che le due, ignorandosi quasi a vicenda, si sono messe per due vie diverse, senza che l'una accenni ad esercitare alcun influsso sull'altra. Anche l'uomo côlto si è abituato a considerare le discussioni etiche come innocue battaglie di parole, l'avvicendarsi delle teorie e dei sistemi come determinato, se non dal caso e dal capriccio, da influenze estrinseche, onde sarebbe vano far ricorso ai moralisti di professione per riceverne lume ed appoggio nelle incertezze e nei conflitti, che da un momento all'altro possono sorgere nel complicato intreccio dei rapporti sociali. D'altronde i cultori di scienze morali che cosa fanno per eliminare ogni motivo di sfiducia nei profani, per suscitare vivo interesse per i dibattiti teorici e per mostrare come in certi principii generali si trovi la soluzione, se non di tutti, di molti problemi speciali? Che cosa fanno i nostri moralisti per mantenere viva e vigile la coscienza morale? Nulla o pressochè nulla. Le teorie morali per lo più si muovono in orbite lontane dalla vita reale, le norme o criteri inculcati non sembra che siano applicabili alle contingenze quotidiane; le formule e i principii non pare che trovino riscontro nell'esperienza e la scienza si mostra sfornita di qualsiasi efficacia direttiva, regolativa e formativa.

La speculazione filosofica, che non avrebbe dovuto mai perdere di vista la *realtà* sociale e la *vita* morale con le sue lotte e le sue incertezze, ritesse sempre la stessa tela, non solo agitando gli stessi problemi, ma ripetendo press'a poco le medesime ragioni che sembra consiglino la preferenza di una soluzione ad un'altra. Provatevi ad esercitare un'influenza morale qualsiasi su persone vive — professionisti, operai, industriali — aspettanti consigli, suggerimenti, incitamenti ed aiuti, servendovi del linguaggio delle scuole, degli argomenti e dei ragionamenti contenuti nei libri, e vedrete come ogni vostro sforzo riesce vano.

Il fenomeno, come si vede, è esteso e profondo e non può non destare apprensione. Quali le cause? Non è facile indicarle: questo solo si può dire, che un'assenza di gusto per le questioni morali non può non avere almeno una delle sue cause nelle circostanze speciali in cui una nazione per lunghi secoli si è trovata a vivere. Solamente lo stato di lunga servitù e soggezione allo straniero, il fatto che per lunghi secoli, colla mancanza di qualsiasi educazione politica, si perdette ogni senso sociale e ogni idea dei rapporti che legano l'individuo alla collettività e quindi anche ogni idea della vera funzione dello Stato, ci possono dar la chiave per intendere come motivi possenti esclusivi dell'operare rimanessero gl'impulsi e le esigenze del momento e, in ultima analisi, le considerazioni dell'interesse personale.

L'azione esercitata da un tale fattore apparirà tanto maggiore quanto più sarà messa in connessione coi principii direttivi dell'educazione che necessariamente ne dovette conseguire. Si credette di dovere porre come sostegno delle convinzioni morali determinate credenze metafisico-religiose, onde seguì che con lo scuotersi delle basi della fede religiosa, venne a perdere ogni stabilità e saldezza l'edificio morale. Posto un nesso di dipendenza tra la fede religiosa e quella morale, ne doveva venire, col crollo d'una, il crollo dell'altra. Quel disagio morale che è tanto diffuso e che assume forme e gradi differenti i quali vanno dalla semplice indifferenza allo scetticismo ed anche all'avversione per ogni freno

morale, è come il riflesso, nel campo della moralità, del profondo mutamento compiutosi, per opera specialmente delle scienze positive — naturali e storiche —, nelle concezioni generali del mondo e della vita.

Da un tale stato di marasma non si esce che imprimendo tutto un nuovo indirizzo all'educazione morale, alla luce del principio che la moralità è tanto autonoma quanto l'arte e la scienza, giacchè tutte queste produzioni dello spirito hanno la loro radice in funzioni irreducibili od esprimono gli aspetti in cui si esplica la natura propria dello spirito stesso. Pensare di porre oggi la moralità sotto l'egida di dogmi religiosi, o anche pensare di dedurla da principii metafisici, è per lo meno un'ingenuità. La pretesa di trarre da una tesi teorica, in cui sia semplicemente enunciato un fatto, o un nesso tra idee una tesi normativa in cui sia espresso un comando, un'esigenza di ordine pratico non solo apparisce vana, ma contraddice a tutte le regole della logica. Da un fatto, o da idee, non si potrà mai tirar fuori un precetto, un dover fare. La credenza in Dio, come l'affermazione di un qualsiasi principio metafisico non può costituire il presupposto di nessuna decisione di ordine morale, giacchè in tutti i casi bisognerebbe aggiungere la volontà di fare ciò che ordina Dio, ovvero di essere veicolo dell'Idea. Il volere buono non si può formare che a contatto di quelle verità fondamentali e insieme accessibili che, mentre per necessità richiamano l'assenso, rendono possibili le risoluzioni, per quanto limitate, altrettanto certe. Tutto il magistero educativo si riduce a saper porre sott'occhio quei quesiti che provochino come risposte giudizii *categorici* in cui l'anima si acqueti. Occorre insomma mettere l'individuo in condizione da fare quegli apprezzamenti che escludono qualsiasi titubanza e che hanno tutta la loro ragione in sè stessi. Partendo di là, per il tramite dell'analogia, si potrà giungere ad enucleare dai casi concreti molteplici i principii generali, i quali poi forniranno i criteri e le norme per le successive valutazioni. Si tratta in ultima analisi di trovare la maniera di spingere l'uomo al compimento di certe azioni ed all'asten-

sione da certe altre; il che poi non si può ottenere che suscitando in lui quei giudizi e quegli atteggiamenti pratici che esprimono come i tratti fondamentali della sua natura.

Quando si parla di autonomia della vita morale, non si vuole affatto intendere che essa costituisca una sfera quasi separata da tutte le altre in cui si manifesta la realtà dello spirito: data la natura essenzialmente ragionevole e raziocinativa dell'uomo e date poi particolarmente le inclinazioni critiche della mente moderna per cui tutto è discusso, tutto è sottoposto ad analisi, per cui niente è accettato senza riflessione e giustificazione, è impossibile esigere dall'uomo del nostro tempo sforzi e sacrifici senza che a lui si affacci insistente e tormentosa la domanda: Perchè? su quale fondamento? È, direi quasi, impossibile sfuggire alla necessità di indicare delle ragioni che legittimino le esigenze e le pretese della società verso l'individuo, e quindi è impossibile sottrarsi al dovere di stabilire un accordo tra gli apprezzamenti etici e le idee o credenze religiose, metafisiche ecc., di sistemare ed armonizzare tra loro quanto più è possibile i principii pratici con quelli teoretici; e da tal punto di vista è lecito veramente affermare che la moralità avrà tanto più di stabilità e di solidità quanto più si rivelerà in connessione organica con tutte le funzioni dello spirito. Nè si vuol porre in dubbio l'opportunità e, diciamo anche, la necessità, per certi individui, di cercare un appoggio ed un sostegno alle loro convinzioni morali, più o meno deboli e vacillanti, nelle idee e credenze metafisiche e religliose; ma ciò non vuol dire che la riflessione e la critica siano sufficienti a creare la moralità, quando non vi concorrano altre condizioni.

Altro è dire che l'uomo, in quanto fornito d'intelligenza, sente il bisogno di *razionalizzare,* per così dire, la vita e l'esperienza morale facendola rientrare in un sistema concettuale, il quale finisce per rafforzarla, e altro è negare

addirittura che la *pratica morale* abbia consistenza per sè presa. In ogni uomo, questo giova non perdere mai di vista, oltre gli istinti bassi e bestiali, vi sono tendenze e inclinazioni nobili ed elevate che vanno eccitate: ora, una determinata dottrina può contribuire allo sviluppo ed al rinvigorimento della coscienza etica se è atta — come del resto potrebbe esserlo qualsiasi altro mezzo — a fare germinare il sentimento morale dal fondo dell'anima umana, rivelando la necessità di dar la preferenza a certe tendenze di fronte ad altre, in quanto costitutive della natura umana. È opportuno riferire qui l'aneddoto narrato dal filosofo francese Parodi durante una discussione che ebbe luogo alcuni anni fa [1] alla Società francese di filosofia. Il P., dopo aver notato che nelle università popolari francesi gli operai hanno sempre di mira le questioni generali, perchè i principii sopra ogni altra cosa li interessano, «je me souviens — dice — que, dans une discussion sur la lutte de classes, un ouvrier affirmait que chacun n'agit jamais que selon l'intérêt de sa classe: on lui demanda ce qu'il ferait si, par quelque hasard, par quelque gros lot, il devenait lui-même capitaliste: après un moment d'hésitation, il répondit qu'il agirait alors en bourgeois, défendant les privilèges bourgeois... Il y eut une protestation unanime dans l'auditoire. Comment — si domanda giustamente il Parodi — ne pas essayer d'interpréter cette protestation et de montrer qu'il y a des raisons pour estimer certaines attitudes plus hautes ou plus nobles que d'autres?» E come negare allora, si può soggiungere, che di fronte a certi fenomeni che la vita ci presenta, siano miserie, ingiustizie o dolori di qualsiasi specie e grado, si rendono chiari quegli atteggiamenti e quei giudizi di riprovazione o di biasimo, e, secondo i casi, anche di approvazione e di lode che sono come il fondamento ultimo e l'*ubi consistam* di ogni manifestazione della vita morale? Togliete

---

[1] *Bulletin de la Société franç. de Philosophie*, 8 année, n. 4 avril 1908.

ogni aspirazione a forme di vita più elevata e superiore e, per quanto accumuliate ragioni, giustificazioni e deduzioni, siano d'ordine metafisico, teologico o sociologico, non potrete avere mai un solo atto di eroismo, di sacrificio, un solo slancio di amore e di abnegazione. D'altra parte, come si potrebbe sperare di esercitare una qualsiasi efficacia sull'anima di persone vive, se nel fondo di essa non vi fossero corde capaci di vibrare con la maggior *energia, prontezza ed esattezza* alla contemplazione di certi mali e di certi dolori?

INDICE

ERRATA-CORRIGE.

pag.	163	riga	18	*invece di*	conoscienza	*leggi*	coscienza
»	272	»	11	»	mnemaniche	»	mnemoniche
»	439	*titolo*			1. La nozione di natura *sopprimi*		
»	448	riga	31	»	piegare	*leggi*	spiegare
»	449	»	8	»	sperimentabille	»	sperimentabile
»	450	»	12	»	e appreso	»	è appreso
»	463	»	21	»	si riferiscono forme	»	si riferiscono a forme
»	479	»	17	»	da quelle	»	e quelle
»	481	»	16	»	si riesca e non	»	si riesca o non

Vol. XXVII. Colozza G. A. *L'educazione del sentimento dell'onore (esaurito).*
Vol. XXVIII. Namias A. *Concetto e metodo della pedagogia sperimentale.* La psicologia e la pedagogia sperimentale secondo R. Schulze . . . . L. 3.—
Vol. XXIX. Mininni C. G. *La scienza dell'educazione di A. Bain,* studio critico, espositivo, con prefazione di N. Fornelli . . . . » 3.—
Vol. XXX. Fornelli N. *Scritti Herbartiani,* con note ed appendici di M. Maresca. » 8.—
Vol. XXXI. Marchesini G. *L'educazione naturale nelle dottrine di G. G. Rousseau e nell'età nostra* . . . . » 3.—
Vol. XXXII. Stoppoloni A. *Gian Giacomo Rousseau* - L'uomo, le opere . . . . » 4.—
Vol. XXXIII. Fornelli N. *Educazione moderna.* Seguita dall'opuscolo: *L'Adattamento all'Educazione* . . . . » 7.—
Vol. XXXIV. Colozza G. A. *La matematica nell'opera educativa.* . . . . » 4.—
Vol. XXXV. Calò G. *Il problema della coeducazione ed altri studi pedagogici* . . » 9.—
Vol. XXXVI. Visconti L. *La pedagogia del romanticismo tedesco* . . . . » 6.—
Vol. XXXVII. Ventura L. *La concezione nazionale dell'educazione,* secondo A. Fouillée . . . . » 5.—
Vol. XXXVIII. Ventura L. *Nuova antologia pedagogica* . . . . » 6.—
Vol. XXXIX. Tauro G. *La preparazione degl' insegnanti elementari (esaurito).*
Vol. XL. Tauro G. *Il Silenzio e l'Educazione dello Spirito* . . . . » 12.—
Vol. XLI. Aliani G. *L'Educazione della Donna ai tempi nostri* . . . . » 4.—
Vol. XLII. Resta R. *L'Educazisne del Geografo* . . . . » 10.—
Vol. XLIII. Tarozzi G. *Il problema della scuola media* . . . . » 4.—
Vol. XLIV. Cardini M. *Scritti e discorsi di educazione fisica.* . . . . » 10.—
Vol. XLV. Stoppoloni A. *I pedagogisti della rivoluzione.* I. - Talleyrand, 2ª ediz. » 5.—
Vol. XLVI. Tinivella G. *Estetica e pedagogia* . . . . » 5.50
Vol. XLVII. Tauro G. *Aspetti e Figure della Pedagogia italiana contemporanea* . » 16.—
Vol. XLVIII. Maresca M. *Saggi sul concetto della Pedagogia come filosofia applicata* . » 5.—
Vol. XLIX. Kant E. *La Pedagogia.* Traduzione di A. Poloni 2ª edizione riveduta dalla figlia Dott. E. Poloni . . . . » 5.—
Vol. L. Masci F. *Introduzione generale alla psicologia.* Opera postuma a cura e con prefazione di M. Maresca . . . . » 20.—
Vol. LI. Maresca M. *Il problema della scienza e l'educazione* . . . . » 6.50
Vol. LII. Tauro G. *Montaigne* . . . . » 20.—
Vol. LIII. Ferretti G. *L'invenzione matematica nelle scuole degli elementi.* . . . » 18.—
Vol. LIV. Levi A. *La filosofia di Tommaso Hobbes* . . . . » —.—
Vol. LV. De Sarlo F. *Introduzione alla Filosofia.* . . . . » 24.—

NOVITÀ

RAFFAELE RESTA

IL LAVORO E LA SCUOLA DEL LAVORO

Prezzo: **Lire VENTI**

Biblioteca Pedagogica Antica e Moderna Italiana e Straniera.

Vol. I. BARONESSA VON CALCAR. *Federico Fröbel e l'educazione dell' infanzia* con prefazione del prof. S. De Dominicis . . . . L. 4.—

Vol. II. e III. (*esauriti*).

Vol. IV. *Scritti pedagogici di Tommaso Huxley*. Traduzione di G. Dilaghi, con prefazione di S. De Dominicis . . . . » 4.—

Vol. V. ROUSSEAU G. G. *L'Emilio*. Luoghi scelti, tradotti ed annotati dal prof. A. Stoppoloni, 3ª edizione illustrata. . . . . » 5.50

Vol. VI. FORNELLI N. *La pedagogia e l' insegnamento classico* . . . . » 8.—

Vol. VII. GAZAGNE M. *Le basi della pedagogia*. . . . . » 8.—

Vol. VIII. LATTER L. R. *Il giardinaggio insegnato ai bambini*, traduzione di B. Ravà. » 3.—

Vol. IX. CUOCO V. *Scritti pedagogici inediti o rari*, pubblicati dal prof. G. Gentile. » 5.—

Vol. X. COMPAYRÉ G. *Educazione intellettuale e morale*, traduz. di G. Tauro (*esaurito*).

Vol. XI. BRENNA E. *La dottrina del Pestalozzi e la sua diffusione particolarmente in Italia* . . . . » 3.50

Vol. XII. MATTHIAS A. *Come educheremo il nostro Beniamino?* traduzione di A. Valgoi » 5.—

Vol. XIII. MARCHESINI G. *Nel campo dell'educazione*. Scritti vari . . . . » 6.—

Vol XIV. TODARO F. *Su l'educazione fisica*. Discorsi con prefazione di G. A. Costanzo, 2ª edizione. . . . . » 4.—

Vol. XV. RAVÀ V. *Gli istituti educativi dell' infanzia*. Parte I: Origine e caratteri - Parte II: Legislazione italiana . . . . » 3.—

Vol. XVI. NAMIAS A. *La pedagogia sociale di Paul Bergmann*. . . . . » 8.—

Vol. XVII. PAOLUCCI A. *Le vicende del lavoro nella storia dell'educazione*, con prefazione del prof. F. Orestano. . . . . » 6.—

Vol. XVIII. COLOZZA G. A. *Questioni di pedagogia* (esaurito).

Vol. XIX. TONINI Q. *L'Educazione dell'uomo, secondo la psicologia e la sociologia*. Volume I . . . . » 8.—

Vol. XX. *Idem, idem*. Volume II . . . . » 7.—

Vol XXI. PESTALOZZI E. *Il canto del cigno*, tradotto dalla prof.ª Ernestina Brenna, corredato di un'ampia prefazione e di note esplicative, 5ª ed. riv. e corr. . » 7.50

Vol. XXII. RESTA R. *I problemi fondamentali della pedagogia* . . . . » 6.—

Vol. XXIII. TAURO G. *Problemi di pedagogia* . . . . » 6.—

Vol. XXIV. FORNELLI N. *L' insegnamento pubblico ai tempi nostri*. Terza edizione » 8.—

Vol. XXV. DE CONDORCET J. A. CARITAT. *Le memorie sull' istruzione pubblica*, traduzione e note di Giuseppe Jacoviello e prefazione del prof. S. De Dominicis » 7.—

Vol. XXVI. GIRARD G. *Relazione sull' Istituto del Pestalozzi ad Iverdun*, traduzione italiana di Ines Facchini . . . . » 4.—

(*Segue a pag. 3*)